

Современный греческий фольклор и
древнегреческая религия.
Исследование выживания

Дж. К. Лоусон

*MODERN GREEK
FOLKLORE
AND
ANCIENT GREEK
RELIGION*
by

John Cuthbert Lawson

COVER IMAGE CREATED BY TRANSCRIBER AND PLACED IN THE PUBLIC DOMAIN

The Project Gutenberg eBook of Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals

Эта электронная книга предназначена для использования любым человеком в любой точке Соединенных Штатов и большинстве других частей света без каких-либо затрат и почти без ограничений. Вы можете копировать ее, дарить или повторно использовать на условиях Лицензии Проекта Гутенберга, прилагаемой к этой электронной книге, или онлайн на сайте www.gutenberg.org. Если вы находитесь не в Соединенных Штатах, то перед использованием этой электронной книги вам придется ознакомиться с законодательством страны, в которой вы находитесь.

Название: Современный греческий фольклор и древнегреческая религия: Исследование выживания

Автор: Дж. К. Лоусон

Дата выхода: 23 августа 2021 года [eBook #66116]

Последнее обновление: 18 октября 2024 г.

Язык: Английский

Кредиты: Henry Flower and the Online Distributed Proofreading Team at <https://www.pgdp.net> (Этот файл был создан на основе изображений, щедро предоставленных The Internet Archive/American Libraries).

*** НАЧАЛО ПРОЕКТА GUTENBERG EBOOK MODERN GREEK FOLKLORE AND ANCIENT GREEK RELIGION: A STUDY IN SURVIVALS ***

Примечание транскриптора

Текст содержит диакритические знаки, которые могут отображаться не во всех программах, например, инвертированная бревна в ᾠστροπέλεκτα.

СОВРЕМЕННЫЙ ГРЕЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

КЕМБРИДЖСКОЕ УНИВЕРСИТЕТСКОЕ ИЗДАТЕЛЬСТВО

Лондон: FETTER LANE, E.C.

С. Ф. КЛЭЙ, менеджер



Эдинбург: 100, PRINCES STREET

Берлин: A. ASHER AND CO.

Лейпциг: Ф. А. БРОКГАУЗ
Нью-Йорк: G. P. PUTNAM'S SONS
Бомбей и Калькутта: MACMILLAN AND CO., Ltd.

Все права защищены

СОВРЕМЕННЫЙ ГРЕЧЕСКИЙ ФОЛЬКЛОР И ДРЕВНЕГРЕЧЕСКАЯ РЕЛИГИЯ

ИССЛЕДОВАНИЕ ВЫЖИВАНИЯ

BY JOHN CUTHBERT LAWSON, M.A.
СТИПЕНДИАТ И ПРЕПОДАВАТЕЛЬ КОЛЛЕДЖА ПЕМБРОК, КЕМБРИДЖ,
РАНЕЕ СТУДЕНТ УНИВЕРСИТЕТА КРЕЙВЕН

Кембриджа:
в университетской типографии
1910

Кембридж:
НАПЕЧАТАНО ДЖОНОМ КЛЭЕМ, М.А.
В УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФИИ

PIIS MANIBUS

РОБЕРТИ АЛЕКСАНДРИ НЕЙЛ

LABORUM ADHORTANTE IPSO SUSCEPTORUM
HUNC DEDICAVI FRUCTUM.

ПРЕДИСЛОВИЕ.

Эта книга является результатом работы, проделанной в Греции во время моего двухлетнего пребывания на студенческой стипендии Крейвена с 1898 по 1900 год. Поэтому мой первый долг - с благодарностью почтить память Джона, лорда Крейвена, чьим благодеяниям два с половиной века назад я был обязан возможностью заниматься исследованиями.

Изначально предлагался план работы по исследованию обычаев и суеверий современной Греции с точки зрения их возможного влияния на жизнь и мысли древней Греции; и управляющим Фонда Крейвена в то время, с которыми был связан мистер Р. А. Нил из Пембрук-колледжа, памяти которого я посвятил эту книгу, я выражаю сердечную благодарность за их готовность поощрять начинание, новое по направлению, неясное по охвату и, возможно, безрезультатное.

Предложенный курс исследований требовал в качестве первого условия успеха значительной готовности говорить и понимать народный язык, и достижению этого были посвящены первые несколько месяцев моей работы. Когда ухо привыкает к современному

произношению, знание древнегреческого языка способствует быстрому прогрессу, и за три-четыре месяца, проведенных в основном в кафе небольших провинциальных городов, я стал достаточно хорошо разбираться в обычном разговоре. Последующая практика позволила мне также следить за разговорами, не предназначенными для моего уха; и не раз я получал из разговоров крестьян, подслушанных таким образом, информацию, которую они могли бы поостеречься сообщать незнакомцу.

Однако время, которым я располагал, после того как я достаточно овладел языком, было слишком коротким, чтобы позволить провести полное исследование верований и обычаев этой страны, если бы не существование двух книг: *"Das Volksleben der Neugriechen und das Hellenische Alterthum"* Бернхарда Шмидта, и Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων профессора Афинского университета Политеса, которые сразу же обеспечили меня рабочим знанием предмета, который я изучал, и подсказали некоторые направления, в которых можно было бы с пользой продолжить исследования. Мой долг перед этими двумя книгами неоднократно признается на следующих страницах; и если я даю ссылки на работу Шмидта чаще, чем на работу Политеса, то причина не в том, что я меньше обязан последней, а просто в том, что первая более доступна.

При выполнении своей задачи я не придерживался никакой специальной системы. Я знал тех, кто утверждал, что за несколько часов посещения деревни может получить полное представление о ее фольклоре, и их метод заключался в том, что они знакомились с директором школы, который, как правило, даже не был уроженцем этого места, и зачитывали ему грозный *вопросник*, в благотворительном и неуместном ожидании, что ответы будут продиктованы не вежливостью и болтливостью, которые присущи большинству греков, а правдивостью, которая присуща немногим. Формальное интервью с бумагой и карандашом, на мой взгляд, является ошибкой. Образованный грек, чья поза заключается в презрении к традициям простого народа, будет рассуждать о них не менее утомительно и неточно ради того, чтобы записать свои рассуждения; но крестьянин, искренне верящий в суеверия и неукоснительно соблюдающий обычаи, о которых ему случается говорить, сразу же замолкает при виде записной книжки. Однако, если не считать этого возражения против интервью, деревенские жители в целом достаточно общительны. Они не ожидают, что их будут засыпать вопросами, пока не будет удовлетворено их собственное любопытство в отношении новоприбывшего, и даже тогда любые вопросы на сверхъестественные темы должны быть осторожно введены. Но начать разговор с какой-нибудь подходящей темы несложно. Возможно, идет свадьба, похороны или какой-то местный *праздник*, и ваш хозяин жаждет удостоиться чести проводить вас на него и объяснить все обычаи, подходящие случаю. Вас повели посмотреть деревенскую церковь, и какое-то посвященное ей подношение, на которое вы обратили внимание, вызвало рассказ о каком-то сверхъестественном "припадке" и чудесном исцелении. Вы выражаете желание посетить какую-то пещеру, которую заметили на склоне горы, и последующие отговоры и оправдания служат прелюдией к рассказу о страшных существах, которые ее преследуют. Ваш проводник перекрестился или плюнул перед тем, как перейти вброд ручей, и вы, благополучно перебравшись, спрашиваете, в чем заключается особая опасность в этом месте. Возможно, ваш мул катится с поклажей по тому же ручью, и проклятия погонщика наводят на мрачно-новеллистические представления о будущей жизни.

Многое также можно сделать, играя на патриотизме, тщеславии или, признаться, любви к корысти. Вы рассказываете какую-нибудь историю, услышанную в соседней деревне, или восхваляете какой-то обычай, соблюдаемый там, и крестьянский патриотизм поднимается на дыбы, чтобы доказать превосходство родной деревни. Возможно, вы проявите недоверие

(но только после того, как ваш информатор начнет свой панегирик), и уязвленная гордость заставит его позвать соседей, чтобы они подтвердили его рассказ. Или же вы можете намекнуть на небольшую щедрость, конечно, не для вашего хозяина - ведьмы и профессиональные чтецы народных сказок и баллад имеют право на гонорар, - а от имени его детей, и он может простить и удовлетворить то, что в противном случае могло бы показаться слишком пытливым любопытством.

Таковы люди, которым я больше всего обязан, и как же мне признать свой долг перед ними? Их имена, возможно, и тогда были мне неизвестны, в крайнем случае достаточно было "Джона" или "Джорджа", а они, в свою очередь, не знали, что я у них в долгу. Вы, погонщики мулов и лодочники, заключавшие выгодные сделки за свои услуги и невольно отдававшие так много взамен, и вы, дачники, предоставлявшие ночлег незнакомцу и не догадывавшиеся, что ваша болтовня ценится больше, чем кров, - как мне благодарить вас? Не по отдельности, ибо я не могу написать, да и вы никогда не смогли бы прочесть список причитающихся благодарностей; но всем вам, Жоржам и Иоаннам, Димитрисам и Константинам, а также редким анахроничным Эпаминондам, в память об услугах, оказанных без предупреждения, привет издалека и истинная благодарность!

Не могу также не упомянуть о помощи, которую я получил из письменных источников. В последнее время у образованных греков стало любимым развлечением составлять небольшие истории конкретного района или острова, на котором они живут, и многие из них содержат главу, посвященную обычаям и суевериям этой местности. Из них, а также из записей о путешествиях по Греции, особенно французских писателей XVII и XVIII веков, я почерпнул много ценного.

С момента моего возвращения из Греции прошло почти десять лет, и все свободное время, которое они позволили, было посвящено координации разрозненной информации, которую я получил лично или почерпнул из трудов других людей, и изучению ее влияния на жизнь и мысли Древней Греции. В первой половине этой задачи я лишь следовал по стопам Бернхарда Шмидта и Политеса, которые уже представили связный, хотя и неполный, отчет о фольклоре современной Греции, и моя работа была в основном проверкой, исправлением и дополнением; но для второй половины я бы попросил снисходительного рассмотрения, которое справедливо может быть распространено на первопроходца. Аналогии и совпадения в верованиях и обычаях современной и древней Греции действительно отмечались другими; но ранее не предпринималось больших попыток проследить преемственность жизни и мышления греческого народа и представить современный греческий фольклор как существенный фактор в интерпретации древнегреческой религии.

Я надеюсь, что эта книга окажется интересной не только для ученых-грековедов, но и для читателей, мало или совсем не знакомых с греческим языком. Все цитаты из древнего или современного языка переведены, а ссылки на древних и современных писателей отличаются использованием обычных латинизированных имен и названий в случае первых и сохранением греческого знака для обозначения вторых. Что касается транслитерации современных греческих слов, то я не делал попыток точно передать их звучание, за исключением указания в некоторых словах ударного слога и очевидной замены английского *v* на греческое *β*; но замена *γ* на *gh* и *δ* на *dh*, как это иногда делается, придает словам неопрятный вид, не помогая большинству читателей в их произношении.

Остается только выразить благодарность редактору моих гранков, мистеру У. С. Хэдли из Пембрук-колледжа, но это самое трудное для адекватного выражения. Я сознавал, что предъявляю немалые требования к доброте репетитора большого колледжа, когда просил

его оказать мне эту услугу; и теперь я понимаю, что любые слова в знак признательности за его доброту - слабое выражение моей благодарности за щедрую меру времени и труда, которые он потратил на каждую страницу.

Наконец, я хотел бы поблагодарить синдикат университетского издательства за готовность взяться за публикацию этой книги, а сотрудников издательства - за неизменную вежливость в процессе ее подготовки.

Л. К. Л.

Пембрук-колледж,
Кембридж,
31 декабря 1909 г.

ОГЛАВЛЕНИЕ.

	СТРАНИЦА
Предисловие	vii-x
Глава I. Вступление.	
§ 1. Современный фольклор как источник для изучения древней религии	1-7
§ 2. Выживание древней традиции	8-25
§ 3. Выживание эллинской традиции	25-36
§ 4. Выживание языческой традиции	36-64
Глава II. Выживание языческих божеств.	
§ 1. Диапазон современного политеизма	65-71
§ 2. Зевс	72-74
§ 3. Посейдон	75-77
§ 4. Пан	77-79
§ 5. Деметра и Персефона	79-98
§ 6. Харон	98-117
§ 7. Афродита и Эрос	117-120
§ 8. Судьбы	121-130
§ 9. Нимфы	130-162
§ 10. Королевы нимф	162-173
§ 11. Ламии, Геллуды и Стригои	173-184
§ 12. Горгоны	184-190
§ 13. Кентавры	190-255
§ 14. Гении	255-291
Глава III. Общение богов и людей.	292-360
Глава IV. Соотношение души и тела.	

§ 1. Современный греческий вампир	361-376
§ 2. Состав суеверия: славянский, церковный и эллинский вклад	376-412
§ 3. Ревенанты в Древней Греции	412-434
§ 4. Мздоимцы как мстители за кровь	434-484
Глава V. Кремация и ингумация	485-514
Глава VI. Польза от расторжения брака	515-542
Глава VII. Союз богов и людей	543-606
Общий индекс	607-617
Указатель греческих слов и выражений	618-620

ГЛАВА I. ВВЕДЕНИЕ.

§ 1. Современный фольклор как источник для изучения древней религии.

Источниками информации, наиболее очевидно открытыми для изучающего древнегреческую религию, являются искусство и литература Древней Греции; и мысль о том, что современная Греция может дать какое-либо учение относительно верований более чем двухтысячелетней давности, похоже, редко возникает. Подобно тому, как мы говорим о древнегреческом как о мертвом языке и слишком часто забываем, что многие слова и инфлексии, используемые в настоящее время, идентичны тем, что были в классический период и даже в гомеровскую эпоху, а многие другие, уже не идентичные, претерпели лишь незначительные изменения, так и мы склонны считать греческое язычество мертвой религией и не задаемся вопросом, не являются ли верования и обычаи современного крестьянина прямым наследием его классических предков. И все же, если такое наследие существует, перед нами, несомненно, открыт свежий источник знаний, из которого можно дополнить и скорректировать уроки искусства и литературы.

Искусство, по самой своей природе, служит скорее иллюстрацией, чем доказательством какой-либо теории древней религии. Скульптура сохранила до нас старые представления о божественных личностях. На вазах запечатлены многие ритуальные действия и сцены поклонения. Архитектурные остатки позволяют нам восстановить в воображении величие святых мест. Но все это лишь внешние проявления религии: они нуждаются в толкователе, если мы хотим понять дух, который их вдохновлял: и каким бы способным ни был толкователь, материал, с которым он имеет дело, является столь малым остатком сокровищ древнего искусства, что изо дня в день какое-нибудь новое открытие может подорвать его шатко обоснованные теории. Хотя все признают, насколько плодотворными в религиозном отношении оказались свидетельства искусства, когда с ними обращались компетентные критики, никто не станет утверждать, что эти свидетельства либо по своему объему, который ограничивают потери времени, либо по своей точности, которая зависит от предположительной интерпретации, являются полным или непогрешимым руководством к познанию древней религии.

От литературы можно ожидать большего, и она действительно дает больше, хотя, возможно, не там, где современный ум с его склонностью к методичному анализу мог бы его искать.

Если кто-то попытается классифицировать древнегреческую литературу на современный лад, по разделам религии, науки, истории, драмы и так далее, он заметит один очевидный недостаток. В то время как история, философия и поэзия всех видов представлены в изобилии, и, как бы много ни погибло, чтобы больше не быть прочитанным, до нас дошли самые яркие цветы и самые богатые плоды греческих трудов в этих областях, религия, на первый взгляд, кажется почти бесплодной в литературном отношении. Отдел религии в чистом и простом виде мог бы выставить не более чем гесиодовскую "Теогонию" или несколько орфических гимнов, - и даже они имеют достаточно мало отношения к настоящей религии. Короче говоря, изучающий греческую религию должен полагаться не на какую-то отдельную ветвь греческой литературы, а на всю ее совокупность. Он должен признать, что религиозный дух пронизывает всю литературу; что в ней нет ни одной книги, в которой не было бы ссылок на религиозные верования и обычаи, на культы, церемонии и божественные личности. И, признавая это, он должен признать тот факт, что нигде не найти ни одного определенного изложения общепринятых верований в целом, ни одного изложения доктрины, ни одного вероучения, которое не позволило бы человеку поверить, что он не может быть спасен. Как же нам примирить эти два факта - постоянное присутствие религии во всей греческой литературе и почти полное отсутствие литературы, относящейся только к религии? Ответ на этот вопрос следует искать в характере самой религии.

Греческая религия отличалась от основных ныне существующих религий мира своим происхождением и развитием. У нее не было основателя. Ее санкция не была *ipse dixit* какого-то вдохновенного учителя. В ней не было ничего похожего на Евангелие Иисуса Христа, или Коран. Это был свободный, автохтонный рост, развившийся из различных надежд и страхов целого народа. Если бы мы могли увидеть его в зачаточном состоянии, то, вероятно, отказали бы ему в самом названии религии, назвав его суеверием или фольклором. Возникали великие учителя, подобные Орфею, отстаивавшие особые доктрины и навязывавшие своим последователям особые правила жизни. Возникли великие центры религиозного влияния, такие как Дельфы, осуществлявшие общий контроль над обрядами и церемониями. Но ни одному проповеднику, ни одному священнику не удавалось господствовать над свободной совестью народа. Ничто не навязывалось властью. В вере и в поклонении каждый человек был сам себе законом; и если существовали какие-либо принятые доктрины и установленные обряды, то они не были изощренными изобретениями профессиональных теологов или заинтересованного священства, а основывались на наследственных и врожденных убеждениях всей греческой расы. Отдельный человек был волен верить во что хочет и во что может; именно общее, пусть и смутное, согласие масс и составляло настоящую религию Греции. *vox populi* полностью утвердилось как *vox dei*.

И снова в этой народной религии, когда она вышла из своей самой ранней и грубой формы и достигла той определенно антропоморфной стадии, в которой мы ее знаем, мы не можем обнаружить следов какой-либо тенденции к монотеизму. Идея единого верховного божества, личного или безличного, привлекала лишь некоторых величайших мыслителей: масса людей оставалась откровенно политеистической. По этой причине развитие греческой религии шло совсем не так, как древнееврейской. Самое раннее иудейское представление о Боге, "гуляющем в саду в прохладе дня", было, конечно, не менее антропоморфным, чем гомеровское представление олимпийских божеств: но последующий рост иудаизма был похож на рост высокой прямой пальмы, поднимающей голову к более чистому воздуху, чем тот, которым дышат люди; тогда как греческая религия напоминала скорее кедр, широко раскинувший свои ветви ближе к земле. Иудей, сосредоточив в одном уникальном существе все трансцендентные качества и функции, постепенно возвысил свое представление о божестве намного выше антропоморфного плана: грек умножил своих богов, превратив их в

несколько воплощений страстей, сил и деятельности, присущих также, хотя и в меньшей степени, человечеству.

Очевидно, что с точки зрения простоты и последовательности монотеистическая система должна оказаться выше. По мере развития интеллектуальных и духовных способностей поклоняющегося, он отказывается от старых и грубых представлений в пользу более просвещенного идеала. Грубое представление Авраама о божестве как о существе, для которого приемлемо даже человеческое жертвоприношение, было неизбежно отвергнуто более человеческим возрастом, которому было передано послание "Я помилую, а не принесу жертву". В развитии греческого политеизма, напротив, новое не вытесняло старое, а накладывалось на него. Свежие представления выражались в создании или принятии новых богов, но почтенные олицетворения более примитивных верований не обязательно вытеснялись ими. Развитие более человеческих идей в одном культе не было препятствием для сохранения варварских обрядов в другом. Одно и то же божество под разными названиями (ἑπωνυμῖαι) наделялось различными и даже противоречивыми чертами: и наоборот, одна и та же религиозная идея находила несколько выражений в культах совершенно разных божеств. Формы поклонения, рассматриваемые в массе, были непоследовательными и хаотичными. Человеческие жертвоприношения, мы можем быть уверены, были отвратительны для большинства культов Зевса: однако ликийский Зевс продолжал взимать свою плату за человеческую жизнь вплоть до времен Павсания[1]. Поклонение Дионису воплотило в себе тот же религиозный дух, что и учение Орфея и мистерии Деметры, и стало тесно с ними связано: однако ни аскетизм орфизма, ни подлинная духовность элевсинского культа не смогли смягчить дикие оргии вакхантов или подавить дикий обряд *омофагии*, во время которого пьяные фанатики разрывали быка на части своими зубами. Афродите поклонялись под двумя несовместимыми титулами: в роли "Небесной" (οὐρανία), говорит Артемидор[2], она благосклонно смотрит на брак, рождение детей и домашнюю жизнь, в то время как под титулом "Народной" (πανδημος) она враждебна к матроне и покровительствует более слабым связям. Нет необходимости множить иллюстрации. Формы, в которых находил воплощение религиозный дух Греции, несомненно, запутаны и взаимно противоречивы. Одна и та же религиозная идея могла быть выражена в таком большом разнообразии обрядов, а одна и та же божественная личность могла ассоциироваться с таким большим разнообразием идей, что формальное изложение греческой религии в целом было невозможно. Словесные ограничения вероучения, *summa theologiae*, были бы слишком узкими для свободной, творческой веры Греции. Необходимым условием эллинского политеизма было то, что, как он возник без личного основателя, без авторитетных священных книг, так и в своем развитии он не должен был сдерживаться и ограничиваться ни жречеством, ни какой-либо литературой чисто религиозного характера. Дух, проявлявшийся в бесчисленных формах поклонения, не мог смириться с ограничением какой-либо одной формы слова.

И не только трудно было бы дать адекватное выражение основным идеям греческой религии, но и не было никаких мотивов, чтобы попытаться выполнить эту задачу. Те из философов, кто занимался вопросами религии, писали и учили по той причине, что у них была какая-то новая идея, какая-то свежая доктрина, которую они должны были выдвинуть. Платон, конечно, изобилует ссылками на популярные верования своей эпохи: но его цель - не излагать их ради них самих: скорее он использует их как иллюстрацию и украшение своих собственных философских взглядов: его отношение к ним в основном художественное, а не научное. На самом деле никто не был заинтересован в том, чтобы придать народным верованиям

авторитетное и догматическое выражение. Не было никакой иерархии, заинтересованной в том, чтобы остановить свободный прогресс мысли или приковать умы людей к вере их предков. Краткое изложение народных доктрин, если бы оно могло быть написано, не имело бы читателей по той простой причине, что народ чувствовал свою религию более искренне и полно, чем мог выразить ее писатель: и мало кто так сильно заботится об интересах потомков, чтобы писать то, что их собственные современники наверняка не будут читать. Таким образом, получается, что для литературного изложения народной религии не было ни мотивов, ни средств: формулировать вероучение простонародья, анализировать религию простонародья было делом нежелательным и невыполнимым.

Но поскольку мы наблюдаем почти полное отсутствие ярко выраженной религиозной литературы, нам не стоит удивляться постоянному присутствию религиозного чувства во всем, что писал или пел грек. Скорее это соответствовало той свободе и отсутствию всякого контроля и ограничений, которые мы отметили, что религия должна была пронизывать всю жизнь народа, чьи сердца были ее родной почвой, и, следовательно, должна была пронизывать и литературу, в которой фиксировались их мысли и поступки. Ведь религия для них была не отдельным и самостоятельным отделом их цивилизации, не выделением из обычных занятий людей, а скорее духом, которым в равной степени были пронизаны работа и праздник, веселье и уныние. Современная преданность догмам и определенным формулам веры вводит нас в заблуждение, если мы думаем, что такая неопределенная религия, как греческий политеизм, была менее устойчивой силой, менее способной внушать подлинный энтузиазм и благоговение. Нетрудно представить, что поклоняющийся в это время был одушевлен только одной эмоцией, его разум был лишен всего остального и затоплен одной идеей, воплощенной в божественном существе, у алтаря которого он сидел в мольбе. Невозможно усомниться в силе и глубине греческих религиозных чувств, какими бы разнообразными и даже противоречивыми ни были их проявления. Народ, населявший небо, землю и море божественными формами; видевший в каждом ручье, луге и горной вершине свое собственное призрачное, святающееся присутствие и, не желая, чтобы только природа воздавала им почести, искал самые прекрасные холмы и долины на всей своей прекрасной земле, чтобы посвятить там самые лучшие произведения своего искусства; которые с щедрой любовью освящали бронзу и мрамор, слоновую кость и золото, все лучшее, что могли приобрести богатство и украсить мастерство, в честь существ, которые были выше человека, но всегда с ним, величественных, как Зевс, радостных, как Дионис, могильных, как Деметра, легких, как Афродита, но все же божественных; такой народ, хотя он не знал вдохновенных книг и сформулированных верований, не может быть осужден за недостатки в истинной набожности и преданности.

Их боги были очень близки к тем, к кому они благоволили; ни одно общение или связь не были вне надежды на достижение; боги сражались в битвах людей, направляли странствия людей, обедали за столами людей и брали себе смертных супругов; и когда люди вырождались и род героев прекращался, боги все еще вели с ними оракулы. Религиозные надежды, религиозные страхи были доминирующим мотивом всей жизни народа. Именно в религии скульптура находила свое вдохновение, и ее высшие достижения заключались в изображении божеств. Театр был религиозным учреждением, и на сцене, без ущерба для благоговения, выступали сами Эвмениды. Религиозные обязанности были достаточным поводом для Спарты, чтобы отказаться от защиты свободы Греции. Религиозные угрызания совести привели просвещенные Афины в ярость, потому что несколько идолов были прилично изуродованы. Религиозные страхи стоили ей потери самого гордого вооружения, которое когда-либо отплывало от ее берегов. Обвинение в нерелигиозности стало достаточным предлогом для того, чтобы обречь на смерть ее благороднейшего философа. Во

всем, великом и малом, - в возлияниях на пирах, в гаданиях перед битвой, в обращении к Дельфийскому оракулу по самым важным или самым пустяковым поводам, - проявляется один и тот же дух. Религия, которой пользовались или злоупотребляли, благочестие или суеверие, были для греков постоянным мотивом и влиянием во всех жизненных делах.

Именно об этих конкретных делах и обычаях рассказывает нам литература, так же как искусство изображает *мизансцены* религии. Однако невозможно представить себе, чтобы народ, проявлявший столь сильное и столь обильное религиозное чувство во всех обстоятельствах и задачах жизни, не задумывался над важнейшими вопросами, лежащими в основе всей религии, - о природе души и тайне жизни и смерти. Литература говорит нам, что перед поэтами и философами стояли эти проблемы, и было много решений, которые предлагали различные мыслители: но об общем смысле народа в этом отношении, о фундаментальных убеждениях, которые определяли его поведение по отношению к богам и людям в этой жизни и побуждали его заботиться об умерших, литература не дает прямых указаний: ее свидетельства отрывочны, случайны, спорадичны. Повсюду она демонстрирует внешние черты, но внутренний дух остается завуалированным. Литература, как и искусство, нуждается в интерпретаторе.

Именно в этой задаче интерпретации и следует искать помощи у фольклора современной Греции. Следует помнить, что еще жив народ, который, унаследовав землю и язык, возможно, унаследовал также верования и обычаи тех древних, чьи религиозные лабиринты вызывают недоумение без проводника, который их знает. Среди этого все еще живого народа можно не только наблюдать за действиями и обычаями, но и выяснять их значение: и хотя некоторые обычаи, несомненно, окажутся либо просто уцелевшими, смысл которых давно забыт, либо даже подвергшимися новым и ложным интерпретациям, другие, все еще укорененные и питаемые разумной верой, могут быть жизненно важными документами древнегреческой жизни и мысли.

§ 2. Выживание древней традиции.

Возможно, найдутся те, кто, совершенно не считаясь с вопросом о преемственности эллинского рода, которым я займусь позже, будет склонен объявить поиски древней религии в современном фольклоре напрасным трудом. Они могут подумать, что смена веков, отделяющих сегодняшний день от эпохи эллинского величия, сама по себе обезобразит или полностью сотрет любую традицию, имеющую подлинную ценность. Такая точка зрения, однако, противоречит всем урокам, которые в последние годы были получены в результате более систематического изучения фольклора всех частей света. Определенные принципы магии и некоторые тенденции суеверия, похоже, в любопытной схожей форме встречаются у народов, далеких друг от друга как по расовому типу, так и по географическому положению. Иногда в качестве объяснения этого утверждают, что ресурсы первобытного разума неизбежно настолько ограничены, что многие совпадения в верованиях и обычаях можно только ожидать, и что поэтому сходство формы некоторых суеверий у широко разделенных народов не является аргументом в пользу их общего происхождения. Но, со своей стороны, когда я рассматриваю такое поверье, как вера в "дурной глаз", пользующееся, как я полагаю, почти всемирной известностью, мне кажется более разумным предположить, что оно было догматом верования какого-то одного первобытного народа, от которого произошли многие современные расы мира и от которого они унаследовали это суеверие, чем то, что десятки

или сотни народов, давно разошедшихся по расовому типу, месту обитания и языку, впоследствии должны были прийти к единому верованию. Возможно, в будущем изучение фольклора станет наукой не менее ценной, чем изучение языка, и при сравнении суеверий, до сих пор бытующих среди различных представителей человеческой расы, можно будет выявить верования их самых далеких общих предков так же четко, как при сравнении их речи прослеживались и прослеживаются очертания общего языка предков. *Данные* фольклора по своей природе более трудны для сбора, более всеобъемлющи по охвату и более подвержены неправильному толкованию, чем *данные* лингвистического исследования; но, тем не менее, когда в поле найдется достаточно рабочих рук, можно надеяться, что законы, управляющие традицией и модификацией обычаев и верований, окажутся не менее определенными, чем законы языка.

Но сравнительный фольклор выходит за рамки моей нынешней цели. Я лишь предполагаю, не опасаясь противоречий, что многие из народных суеверий, обычаев и магических практик, до сих пор распространенных в мире, относятся к периоду, гораздо более отдаленному, чем любая эпоха, на которую греческая история или археология могут бросить хотя бы проблеск света. Если мне удастся доказать, что среди современных греков до сих пор в полной мере сохранились такие примеры первобытных суеверий, как вера в "дурной глаз" и занятия магией, то я установлю хотя бы предварительную вероятность того, что здесь могут существовать и пережитки религиозных верований и практик исторической эпохи.

Страх перед "дурным глазом" (τὸ κακὸν μάτι, или просто τὸ μάτι[3]) является всеобщим среди греческого крестьянства и довольно распространенным, хотя и не столь откровенным среди более образованных классов. Старые слова βασκαίνω и βασκαία все еще в употреблении, но ματιάζω и μάτι αὔρα[4], прямые образования от слова μάτι, встречаются чаще. Трудно сказать, на каком основании кому-либо обычно вменяется в вину эта способность "смотреть", если можно использовать популярный английский эквивалент. Чаще всего ее приписывают старым женщинам, но не столько из-за их угрожающего вида, сколько потому, что они являются главными выразителями колдовства, и вполне уместно, чтобы мудрая женщина в деревне обладала способностью по своему усмотрению насылать сглаз. Таким образом, они представляют собой совершенно отдельный класс от тех людей, чьи глаза подозреваются в том, что они естественным и произвольным образом оказывают проклятое влияние. В окрестностях горы Гиметтус, похоже, чаще всего под подозрение попадают голубые глаза: это тем более любопытно, что в Аттике с ее значительной долей албанских жителей голубые глаза - отнюдь не редкость. Возможно, однако, что именно подозрительность коренных греков к чужакам, поселившимся среди них, впервые вызвала такое развитие веры в этом районе. Сам обладая глазами нежелательного цвета, я не раз бывал несколько ошарашен тем, что на мое обычное приветствие (ὑγείᾳ σου, "здоровье вам") какому-нибудь проходящему мимо крестьянину отвечал лишь крестным знамением. К счастью, в других местностях я, насколько мне известно, никогда не внушал такого же страха; если бы это было распространено, я был бы вынужден отказаться от проекта изучения греческого фольклора; ведь риск быть "не замеченным" держит греческого крестьянина, за исключением нескольких фраз неприятия, в благоговейном молчании. У меня сложилось впечатление, что любые глаза, которые в той или иной мере являются особенными, склонны вызывать подозрение, и что в разных местностях различные качества, цвет, блеск или выдающиеся черты, вызывают особое внимание и, вместе с вниманием, немилость. Дурной глаз, казалось бы, является обычным атрибутом как Горгоны, так и волка; ведь и та и другая, просто взглянув на человека, по сей день считают, что могут причинить ему тяжкие страдания - оцепенение, безумие или смерть; и все же мало общего между узким, хитрым глазом волка и выдающимися, сверкающими глазами на голове древней Медузы или

страстными, соблазнительными глазами современной Горгоны, разве что любой неподвижный взгляд является достаточной причиной для тревоги.

Такое объяснение лучше всего объясняет странную причуду суеверий, которые объединяют под категорией "дурной глаз" два класса вещей, которые, казалось бы, не имеют никакого отношения ни к нему, ни друг к другу: зазеркалье и звезды.

Смотреть на себя в зеркало в некоторых районах считается опасным занятием, особенно если оно длительное. Невеста, особенно подверженная всяким зловещим влияниям, благоразумно откажется от удовольствия увидеть собственное отражение в стекле; а женщина в детской, не менее подверженная, лишается всякой возможности увидеть себя, если убрать из комнаты все зеркала. Риск во всех случаях обычно наиболее велик ночью, и в городе Синасос в Каппадокии ни один благоразумный человек в это время не стал бы ему подвергаться[5]. Отражение собственного образа, по-видимому, может навести на человека сглаз своим пристальным взглядом: именно в страхе перед подобным исходом Дамоэнас в *идиллиях* Феокрита, критикуя свои черты, отраженные в каком-то стеклянном бассейне, трижды плюнул себе в лоно, чтобы не пострадать от сглаза[6].

Гораздо более распространена вера в некое магическое свойство звезд, сродни сглазу. Они являются как бы глазами ночи и в темноте "упускают из виду" людей и их имущество так же губительно, как и человеческий глаз в дневное время. Как женщина после заключения в тюрьму особенно подвержена дурному глазу и должна обвешаться амулетами, а зеркала из ее комнаты должны быть убраны, так же и в этом случае нужно особенно тщательно следить за тем, чтобы не подвергаться влиянию звезд. Соннины де Магنونкур, имевший некоторый медицинский опыт в Греции, авторитетно высказывается по этому поводу. Согласно распространенному мнению, говорит он, она не должна позволять себе "видеть звезду"; и если она выходит на улицу раньше положенного срока, - согласно этому авторитету, только через восемь, а сейчас предпочтительно через сорок дней после рождения ребенка, - она должна вернуться домой и закрыться в своей комнате до захода солнца, а после этого часа не открывать ни дверь, ни окно, опасаясь, что звезда может застать ее врасплох и привести к смерти матери и ребенка[7]. Так и на острове Хиос, если случается переносить закваску из одного дома в другой, ее нужно прикрыть - днем, "чтобы ее не увидел посторонний глаз", а ночью, "чтобы ее не увидели звезды": ведь если ее "не заметит" ни один из них, хлеб, приготовленный с ее помощью, не взойдет[8]. Такие обычаи ясно показывают, что звезды оказывают точно такое же вредоносное влияние, как и человеческий глаз: одни и те же простые фразы обозначают по-гречески действие любого из них, и "упущение" любого из них имеет тот же пагубный эффект.

Сфера действия этого зловещего влияния - а я считаю, что сглаз и звезды неотличимы друг от друга по своим последствиям, - очень велика. Человеческие существа, пожалуй, наиболее восприимчивы к нему. В некоторых районах[9] действительно считается, что новорожденные младенцы до момента крещения не подвержены этому влиянию; до тех пор они - дети тьмы, и силы тьмы не могут действовать против них. Но в целом никто ни в какой момент своей жизни не может быть полностью защищен. Однако амулеты обеспечивают разумную безопасность в обычное время; страх перед дурным глазом и меры предосторожности от него становятся более продуманными, главным образом, в критические часы жизни, во время брака и рождения детей. Животные также могут быть затронуты. Лошадей и мулов очень часто защищают амулетами, которые вешают им на шею, и это первоначальное назначение ниток голубых бус, которыми часто украшают афинские такси. Пастух тоже имеет причины для беспокойства за свою паству и, когда в неблагоприятный сезон или в результате болезни уменьшается количество ягнят, склонен повторять пастырскую жалобу,

Nescio quis teneros oculus mihi fascinat agnos[10].

'Какой-то завистливый глаз "озирает" моих нежных ягнят'.

Пагубное влияние ощущается даже на более низком уровне жизни. В окрестностях Спарты, где развита шелковая промышленность, женщины верят, что шелковичные черви подвержены дурному глазу; то же суеверие передает де Магنونкур с острова Хиос.

Из неодушевленных предметов наиболее легко повреждаются квас, соль и уксус, поскольку они обладают ускоряющими или консервирующими свойствами, которым естественно противостоит разрушительная сила дурного глаза или звезд. О мерах предосторожности, которые необходимо соблюдать при переносе закваски из дома в дом, мы уже говорили. Не меньшая осторожность требуется и при выпечке хлеба. Часто случается, как мне рассказывали, что, когда женщина замешивает хлеб, к ней заходит какой-нибудь зловредный сосед, якобы поболтать, и наводит сглаз на закваску; и если женщина не заметит, что происходит, и не предотвратит беду особым жестом, который обратит злое влияние против незваного гостя, в тот день ничего, что можно было бы назвать хлебом, не будет испечено. Точно так же неразумно одалживать или отдавать соль или уксус ночью[11]; но если это необходимо, то следует принять меры предосторожности, чтобы не подвергать их воздействию звезд, которые могут даже обмануть свою добычу, назвав уксус (ξείδι) "сиропом" (γλυκάδι) при просьбе о нем[12]. Кроме того, предмет, подвергшийся воздействию звезд, может даже перенести инфекцию, так сказать, на тех, кто впоследствии будет им пользоваться. По этой причине белье и одежду матери и ее новорожденного ребенка никогда нельзя оставлять на ночь за дверью[13].

Самой распространенной мерой предосторожности, как я уже говорил, является ношение амулетов. Предметы, обладающие наибольшей внутренней добродетелью для этой цели, - чеснок, кусочки голубого камня или стекла, часто в виде бус, старые монеты, соль и древесный уголь; но многие другие вещи, связанные с ними, могут быть эффективными. Не стоит презирать огрызок свечи, сожженной на каком-нибудь высоком религиозном празднике, или клочок Святой плащаницы, использованный в Страстную пятницу; не меньшие достоинства приобретают кости летучей мыши или змеиная кожа, над которой ведьма бормотала свои заклинания. Но такие чары - *предметы роскоши*; обычный человек довольствуется более простыми вещами, чье достоинство заключается в них самих. Ни одна акушерка, как я понимаю, не станет заниматься своим делом без обильного запаса чеснока. Хорошо, чтобы в комнате стоял его аромат, а несколько зубчиков нужно повязать на шею младенца либо при рождении, либо сразу после крещения. Голубые бусы обычно используются для женщин, детей и животных. Если их носят мужчины, то они обычно скрыты от посторонних глаз. Но матери ценят их превыше всего, потому что благодаря своему цвету - γαλάζιος по-гречески означает "синий" - они обеспечивают обильное поступление молока (γάλα), не подверженного влиянию сглаза или любой другой зловещей силы. Соль и древесный уголь удобнее всего носить с собой в маленьких мешочках с веревочкой на шее. Эффективный амулет состоит из трех зерен каждого материала и старой монеты. Но используются и многие другие предметы; когда мне разрешали осмотреть содержимое такого мешочка, я находил странные наборы вещей, камешки, гранатовые зерна, кусочки мыла, листья базилика и других растений, часто трудно узнаваемые из-за возраста, грязи и жира. Один научно мыслящий человек посоветовал мне сульфат меди.

Особые случаи также требуют особых мер предосторожности. На свадьбе, когда завистливые взгляды чаще всего могут причинить зло, жених обычно носит с собой нож с черной рукояткой, засунутый за пояс[14], а невеста - открытые ножницы в туфле или в другом

удобном месте, чтобы "отсечь" любое подобное дурное влияние. Но некоторые из этих магических оберегов касаются не только сглаза, но и призрачных опасностей в целом и потребуют внимания в других связках.

Если же из-за отсутствия мер предосторожности или вопреки им человек подозревает, что его "обходят стороной", он должен полагаться в поисках защиты на те средства, которыми его снабдила природа. Самое простое - плюнуть три раза, ибо это число имеет магическое значение, - но на себя, а не на предполагаемого врага. По современным представлениям, Феокрит был абсолютно прав, заставив своего пастуха трижды плюнуть на собственную грудь. Другой способ, если под рукой нет чеснока, чтобы привести слова в действие, - произнести: σκόρδο 'στὰ μάτια σου, "чеснок в твоих глазах!". Или можно использовать проклятие, которое считается эффективным во многих опасных обстоятельствах: νὰ φᾶς τὸ κεφάλι σου, "да пожрешь ты свою голову!". Наконец, есть φάσκελον, жест руки, сначала поднятой с закрытым кулаком, а затем внезапно выдвинутой вперед либо со всеми пальцами, открытыми, но согнутыми, либо с вытянутыми только большим пальцем и мизинцем, - который возвращает зло на голову самого обидчика с ростовщицеством.

Но, несмотря на все эти многочисленные средства защиты, сглаз приносит свои жертвы; человека охватывает недуг, для которого нет другой причины, и встает вопрос об исцелении. Здесь на помощь приходит Церковь, предлагая специальные формы молитв, обычно называемые βασκανισμοί. Больной идет в церковь, или, если случай серьезный, священник приходит к нему домой, читаются молитвы, и страдальца окуривают благовониями. Кроме того, если в окрестностях какой-либо церкви окажется священный источник или колодец, ἄγιοσμα, как его называют, - а в Греции есть немало церквей, получивших славу и доход от обладания целебными и чудотворными водами[15], - жертве сглаза рекомендуется испить из них. Однако есть и такие, кто оценивает силы ведьмы выше, чем священника, и предпочитает ее заклинания молитвам церкви. Она знает или готова импровизировать формы экзорцизма (ξόρκια, ξορκισμοί) для всех видов недугов. Типичный пример[16] начинается, как и многие колдовские заклинания, с обращения к Христу и Богородице, Троице и двенадцати апостолам; затем следует жалоба на тяжкую болезнь, требующую исцеления; затем проклятия в адрес мужчины или женщины, ответственных за ее причинение; и, наконец, приказ сглазу удалиться от головы и сердца, ногтей на пальцах рук и ног, сокровищ сердца, и уйти на холмы и горы[17] и т.д.; после всего этого может быть повторена молитва Господня или любая религиозная формула *ad libitum*. Во время произнесения какого-либо заклинания ведьма окуривает своего пациента либо благовониями, либо - что более эффективно, когда можно догадаться о личности завистливого врага, - сжигая что-нибудь принадлежащее последнему, часть его одежды или даже горсть земли с порога его дома[18]. Или же, если пациент не в состоянии предположить, кто именно причинил ему вред, можно прибегнуть к гаданию. Знакомый метод - сжигать листья или лепестки определенных растений, среди которых особой популярностью пользуются василек и гиллум[19], называя при этом несколько имен подряд. Громкий хлопок или треск означают, что имя преступника достигнуто, и тогда лечение можно продолжать, как описано выше.

Не менее распространенной в Греции, чем вера в сглаз, и столь же примитивной по своему характеру является практика магии. Я полагаю, что немногие деревни даже в наши дни не имеют мудрой женщины (μάγισσα). Часто, правда, из-за распространения образования и желания считаться "европейцами" и "цивилизованными", жители возмущенно отрицают ее существование и говорят о ведьмах как о вещах прошлого. Но во время болезней или

неприятностей они склонны забывать о своем превосходстве и без колебаний прибегают к помощи преданий, унаследованных от суеверных предков. В большинстве своем женщины являются хранительницами этих древних секретов, и знания о чарах, заклинаниях, всех обрядах и формулах колдовства передаются от матери к дочери. Но мужчины не исключены из профессии. Функции священника, например, четко не разграничены с функциями некрещеного мага. При крещении, которое часто происходит в доме, где родился ребенок, а не в церкви, священник открывает службу, изгоняя всех злых духов и влияния из четырех углов комнаты, размахивая кадилом, но акушерка, которая обычно знает кое-что о магии, или один из крестных родителей сопровождают его и удостоверяют вдвойне, плюя в каждый подозрительный уголок. Более того, если священник вел небезызвестную дурную жизнь или случайно оказался некрещеным, дьявол вкладывает в него двойную порцию магической силы, которая в любом серьезном случае обязательно будет востребована. Но, помимо священнослужителей, которые обязаны своими способностями использованию или злоупотреблению служебным положением, есть и другие люди, которые занимаются колдовством. Обычно они являются специалистами в какой-то одной области, причем скорее профессорами белого искусства, чем черного: один разбирается в народной медицине и соответствующих ей заклинаниях, другой - в снятии колдовских чар, третий - в укладывании бездыханных мертвецов. Практикующие врачи, вызывающие болезни так же часто, как и лечащие их, связывающие себя проклятиями так же легко, как и освобождающие от них, - в большинстве своем женщины.

Я не буду пытаться перечислить здесь все мелкие способы применения магии, о которых я слышал или читал: действительно, исчерпывающее описание предмета, даже для того, кто посвятил всю жизнь культивированию близости с греческими ведьмами, было бы едва ли возможно; ведь их секреты не разглашаются легко, и новые обстоятельства могут в любой момент потребовать изобретения новых методов. Я предлагаю лишь описать некоторые из наиболее известных и широко распространенных практик, одни из которых благотворны, другие - злонамеренны. Большинство из них, как мы увидим, основаны на примитивном и всемирном принципе симпатической магии - принципе, согласно которому при наличии или установлении связи, аналогии или симпатии между двумя объектами, то, что делает или терпит один, будет делать или терпеть и другой.

Если нужно нанести физические увечья или смерть врагу, самый простой и надежный способ - сделать его изображение из какого-нибудь податливого материала, воска, свинца или глины, и, если представится возможность, замесить в нем или прикрепить к нему какую-нибудь мелочь с лица врага. Три волоска с его головы - очень ценное приобретение, но могут подойти и обрезки ногтей или несколько лоскутков одежды: или же изображение можно поставить в таком месте, где на него будет падать тень, когда он будет проходить мимо. Однако без этих тонкостей не обойтись; изображение само по себе будет достаточным. При этом лечение варьируется в зависимости от степени страдания, которое хотят причинить.

Острую боль можно причинить человеку, вбивая в его изображение булавки или гвозди. Этот прием в народе называют *κάρφωμα*, "булавка" или "гвоздь", и практикуется множество его разновидностей. Один из случаев, о котором рассказывается довольно подробно, произошел с женой священника, которая с самого дня свадьбы страдала от различных болей и недугов. Священник тщетно пытался облегчить их молитвами и в конце концов призвал на помощь ведьму. Совершив некоторые оккультные обряды гадания, она сообщила ему, что он должен копать посреди своего двора. Там он нашел жестянку, открыв которую, обнаружил целый набор пагубных чар: одну из свадебных туфель жены с большим гвоздем, засохший кусок мыла (предположительно из свадебной бани), утыканный булавками, пучок

волос (вероятно, расческа невесты), и, наконец, висячий замок. Гвоздь и булавки тут же вытащили, а волосы аккуратно распутали, в результате чего женщина была избавлена от своих болей и сложных недугов. Но висячий замок так и не удалось снять, и его выбросили в море, в результате чего женщина осталась бездетной. Невеста была "прибита" (καρφωμένη) соперницей. В этом случае, правда, не использовался восковой или свинцовый образ, но принцип тот же. Использование изображения предпочтительнее лишь тем, что позволяет его создателю выбрать любую часть тела, которую он хочет подвергнуть пытке.

Другой способ обращения с изображением - постепенное его расплавление или изнашивание; если оно из воска или свинца, его можно раскалить раскаленной кочергой или положить телом в огонь; если оно из глины, его можно соскоблить ножом или бросить в какой-нибудь поток, который постепенно его размоет. Соответственно, по мере того как он будет медленно или быстро истощаться, будет истощаться и умирать человек, которого он представляет. В принципе, это та же система, что и та, которую приняла Симаэста в "Идиллии" Феокрита, чтобы вернуть любовь Дельфисы. "Как я плавлю этот воск, - кричит она, - с божьей помощью, так пусть и миндийская Дельфиса любовью сразу расплавится[20]"; и она тоже использовала в своих магических обрядах бахрому от плаща Дельфисы, чтобы разорвать ее и бросить в яростное пламя[21]. Только в случае заклинание превратило то, что могло бы быть смертельным заклинанием, в любовный талисман.

Любовь и ревность по-прежнему остаются теми страстями, которые чаще всего наводят на мысль об использовании магии. Оккультные методы необходимы девушке, чья скромность не позволяет ей открыто ухаживать за мужчиной, на которого пало ее сердце, и не в меньшей степени той, кто хочет наказать за верность бывшего возлюбленного.

Ниже приведены некоторые записанные рецепты[22] для завоевания любви апатичного жениха.

Возьмите немного молока из груди матери и дочери, которые одновременно кормят младенцев мужского пола, или, если этого нет, от любых двух женщин, кормящих младенцев мужского пола; смешайте его с пшеничной мукой и закваской и сделайте так, чтобы мужчина съел его. Повторяйте при этом следующее заклинание: ὅπως κλαῖνε καὶ λαχταρίζουν τῶρα τὰ παιδία ποῦ τοὺς λείπει τὸ γάλα τους, ἔτσι νὰ λαχταρίσῃ καὶ ὁ τάδε γιὰ τὴν τάδε, 'Как младенцы теперь плачут и пульсируют от желания молока, которое их лишает, так пусть и N. пульсирует от желания к M."

Возьмите летучую мышь или трех молодых ласточек и зажарьте их на костре из палок, собранных ведьмой в полночь на перекрестках дорог: при этом повторяйте слова, ὅπως στρηφογυρίζει, τρέμει, καὶ λαχταρίζει ἡ νυχτερίδα ἔτσι νὰ γυρίσῃ ὁ τάδε, νὰ τρέμῃ καὶ νὰ λαχταρίσῃ ἡ καρδιά του γιὰ τὴν τάδε, 'Как ванна пишет, дрожит и пульсирует, так пусть и N. обращается, и сердце его трепещет и пульсирует от желания к M." Пепел летучей мыши нужно положить в питье мужчины.

Возьмите летучую мышь и закопайте ее на перекрестке дорог; жгите над ней благовония в течение сорока дней в полночь; выкопайте ее и измельчите ее хребет в порошок. Положите пыль в напиток, как и раньше.

Таковы некоторые из магических средств привлечения любви; и обряды, хотя и сопряжены с такой же жестокостью по отношению к летучей мыши, как и по отношению к колдовской птице ἰϋϋξ в древнем аналоге этих практик, во всяком случае, если не считать пепла в напитке мужчины, безвредны для него. А вот колдовское оружие, с помощью которого ревнивая женщина мстит мужчине, оставившему ее или не вернувшему ей привязанность, и

берет себе в невесты другую, поистине дьявольское. Этот известен как заклинание 'связывания' (δέσις или ἀπόδεσις[23]). Его цель - сковать мужественность мужа и тем самым предотвратить заключение брака. Сам обряд прост. На свадьбу приходит либо сама ревнивица, либо нанятая ею ведьма, которая берет с собой кусок нитки или бечевки, на которой небрежно сделаны три петли. Во время чтения Евангелия или произнесения благословения она тянет за концы нитки, образуя таким образом на ней три узла, и при этом произносит краткое заклинание: δένω τὸν τάδε καὶ τὴν τάδε, καὶ τὸ διάβολο 'στὴ μέση, "Я связываю Н. и М., и дьявол между ними". Впоследствии нить закапывают или прячут, и если ее не найти и не сжечь или не развязать узлы, то у мужчины остается мало надежды на избавление от импотенции. Я думаю, нет сомнений в том, что крайний страх, который внушает это заклинание, в некоторых случаях так действует на нервы жениха, что делает "связывание" действительно эффективным, так же как крайняя вера в чудодейственные иконы иногда приводит к излечению от нервных болезней[24]. Соннины де Магنونкур ругается за случай, известный ему лично, в котором действие этого ужаса продолжалось в течение нескольких месяцев, пока, наконец, брак не был расторгнут на основании несовместимости, а мужчина после этого женился на другой жене и восстановил свою энергию[25]. Мне самому не раз рассказывали о подобных случаях, когда, однако, развода не добивались (это крайне редкое явление в Греции), но заклятие снималось благодаря нахождению нити или противодействующим магическим действиям. В Этолии, где это суеверие особенно распространено, я знал священника, по всем признакам сына Белиала, который специально занимался снятием этих связывающих заклятий. По его указанию страдающий мужчина и его жена отправлялись на закате в одинокую часовню на склоне горы, брали с собой еду и обильное вино, которыми угощали себя и священника до полуночи. В этот час они раздевались и представляли перед священником, который произносил над ними некую форму экзорцизма и благословения, - мой информатор не смог назвать мне слов. Затем они уходили отдыхать на подстилки, предоставленные священником на полу часовни, пока он читал молитвы и кадил над ними. Меня заверили, что не одна пара в маленьком городке, где я остановился, призналась, что получила освобождение от чар, проведя ночь таким образом, и с крайней простотой крестьян того района не считала зазорным признаться в этом. И это тем понятнее, что, как мы увидим позже[26], практика ἐγκοιμήσις - ночевки в каком-нибудь святом месте с целью исцеления от какого-нибудь недуга - так же хорошо знакома современным христианам, как и их языческим предкам.

Но и чистая магия, не хуже этих квазихристианских методов, может ослабить узы, даже без обнаружения узла, который является источником беды. В одном из недавних случаев ведьма, к которой обратилась пара, попавшая в беду, отвела их на берег моря, заставила раздеться, связала виноградными побегами и заставила стоять, обнявшись, в воде, пока на них не обрушилось сорок волн[27]. О значении деталей этого талисмана летописец ничего не говорит, но они заслуживают, как мне кажется, некоторого внимания. Виноградный побег, как и оливковый, является известным инструментом очищения, и его иногда кладут на одр рядом с умершим во время его лежания (πρόθεσις). Соль также обладает магической силой, отвращающей все дурные влияния, - мы уже отмечали использование ее в амулетах для защиты от сглаза, - и поэтому море более эффективно, чем река, для мистических целей. Сорок - число очищения; воцерковление женщин происходит на сороковой день после родов, откуда греческое слово "воцерковление" - σαραντίζω, от σαραντα, "сорок". Наконец, биение волн, по-видимому, предназначено для того, чтобы изгнать физическим принуждением дьявола или любую силу зла, которая удерживает мужа и жену в разлуке.

Учитывая эту опасность, естественно, что на каждой свадьбе должны быть приняты все меры предосторожности. Во время одевания невесты или жениха принято бросать горсть соли в

сосуд с водой, говоря при этом, ὅπως λυώνει τὸ ἄλατι, ἔστι νὰ λυώσουv οἱ ὀχτροί (ἐχθροί), 'Как соль растворяется, так да растворятся все враги.' Нож с черной рукояткой, который жених носит на поясе, и ножницы, положенные в туфлю невесты или иногда прикрепленные к ее поясу, которые были замечены как обереги от сглаза, также служат для "разрезания" этой магической связи бессилия. Иногда в супружеское ложе кладут ножницы и кусок рыбацкой сети. В Акарнании и Этолии, а возможно, и в других местах, преобладает еще более примитивный обычай: и невеста, и жених носят старый кусок рыболовной сети, в которой, таким образом, заключена сила соленой воды, - вокруг поясницы рядом с телом; из этих кусочков сети потом делают амулеты, которые будут носить все дети от брака. Такие обычаи, вероятно, еще долго сохранятся среди простого народа современной Греции, который откровенно и невинно желает невесте на свадебном приеме "семь сыновей и одну дочь".

Но не только для лечения или отвода недугов, вызванных злой магией, используются магические средства. Вся народная медицина основана на знании чар и заклинаний. Конечно, известны и применяются многие простые средства и лекарства, но до сих пор, как и в старые времена, считается, что "от травы без заклинания не будет пользы"[28]. Ведь самые обычные болезни приписываются сверхъестественным причинам, и нет ни одной болезни, которой бы не подвергалась плоть, - от головной боли до чумы, - без того, чтобы за нее не отвечал какой-нибудь демон. Ночной кошмар и чувство физического угнетения, которое часто сопровождает его, не объясняются такой вульгарной причиной, как тяжелый ужин, а почитаются как работа злобного существа по имени Βραχνᾶς[29], которое в ночной темноте с удовольствием устраивается на груди спящего и своим весом вызывает неприятное чувство заложенности. Материал для подобной персонификации был найден и в более страшных морах, которые время от времени посещали Грецию. Среди беднейшего населения Афин до сих пор бытует мнение, что в расщелине на холме нимф, не потревоженной даже современной обсерваторией на его вершине, живет жуткая сестринская община, троица дьяволиц, Χολέρα, Βλοῦζα и Πανοῦκλα, - холера, оспа и чума.

Если допустить, что болезни в целом - это злонамеренная работа сверхъестественных существ, то здравый смысл рекомендует использовать сверхъестественные средства, чтобы победить и изгнать их. Формы экзорцизма в прошлые времена были предусмотрены церковью и до сих пор в моде; но здесь, как и в других вопросах, функции священника разделяются с ведьмой, и старуха, сведущая в традиционных преданиях народной медицины, так же компетентна, как и любой епископ, чтобы изгнать дьяволов болезни. Народные заклинания также не сильно отличаются по сути от церковных. Ведьме лучше знать, чем пытаться изгонять чертей именем дьявола, и ее экзорцизмы содержат обращения к Богу и святым того же характера, что и те, что санкционированы церковью; только в сопровождающих их обрядах и жестах есть живописное разнообразие, которого не хватает в колебаниях кадильницы священника.

Подробности обрядов и полные формы заклинаний, как правило, получить крайне сложно. Сами ведьмы всегда немногословны в таких вопросах, и я знаю одну из них, которая в оправдание своей явной невежливости в утаивании информации утверждала, что сила магии уменьшается пропорционально распространению знаний о ней. Однако одно лекарство - средство от головной боли - в достаточной степени иллюстрирует принцип, на котором обычно основывается искусство врачевания среди простолюдинов. Это лекарство основано на предположении, что напряженное и ушибленное чувство сильной головной боли вызвано присутствием какого-то демона в черепе, и что комната, которую он занимает, должна быть обеспечена растяжением головы, - которая, следовательно, будет измерять больше в окружности, пока она болит, чем когда демон изгнан. Это можно продемонстрировать в

процессе излечения. Ведьма берет носовой платок и измеряет им голову пациента. Сложив вдвое оставшиеся шесть или восемь сантиметров платка, она кладет в складку три зубчика чеснока, три зернышка соли или какой-нибудь другой предмет, обладающий магической силой, и завязывает узел. Затем, размахивая платком над головой пациента, она произносит свою форму экзорцизма, но обычно таким низким и бормочущим тоном, что посторонние не могут уловить слов. Закончив экзорцизм, она снова измеряет голову, и на этот раз узел, отмечающий предыдущее измерение, оказывается на два-три дюйма выше другого конца платка - верный признак того, что вторгшийся демон изгнан и что голова, вернувшись к своим естественным размерам, больше не будет болеть[30]. Точных слов заклинания, которое должно сопровождать этот обряд, мне получить не удалось; но я не сомневаюсь, что по сути они мало чем отличаются от македонской формулы, недавно опубликованной: - "От мегрим и головной боли".

'От мегрим и головной боли:

'Напишите на листе бумаги: - Бог Авраама, Бог Исаака, Бог Иакова, освободи демона мегрим от головы раба Твоего. Заклинаю тебя, дух нечистый, сидящий в голове человека, возьми боль свою и выйди из головы: из половины головы, из перепонки и позвонка, из раба Божьего, такого-то и такого-то. Стоим мы честно, стоим мы со страхом Божиим. Аминь[31]".

В данном случае у нас есть формула, но, похоже, нет обряда, который должен ее сопровождать; ведь простое запечатление слов на бумаге вряд ли будет сочтено достаточным. Вероятно, бумагу клали на ночь под подушку или, как мне известно из других случаев, сжигали, а пепел принимали в качестве успокаивающего порошка.

Различные чары, которые мы до сих пор рассматривали, направлены на причинение вреда или исцеление человека: но внешняя природа также реагирует на магические заклинания. Ходят слухи, что до сих пор существуют ведьмы, способные с помощью заклинаний спустить луну с небес; но можно наблюдать и более полезную церемонию, направленную на то, чтобы спустить облака на иссушенную землю. Самый последний известный мне случай произошел в апреле 1899 года, когда обряд был проведен жителями Ларисы через несколько дней после моего отъезда из этого района. Этот обычай известен на севере Греции - в Эпире[32], Фессалии и Македонии, - а также, как говорят, среди некоторых турок, валахов и сербов; к югу от этих регионов и на островах Эгейского моря я ничего о нем не слышал. Мальчика (а иногда, говорят, и девочку[33]) раздевают догола, затем наряжают в венки и фестоны из листьев, травы и цветов, и в сопровождении отряда детей своего возраста он обходит окрестности. Его называют *περπερία*, а его спутники поют на ходу,

Perpería goes his way

И к Богу свыше обращается с молитвой,

Дождь, о Боже, нежный дождь,

Пролей, Боже, нежный дождь,

Чтобы поля дали урожай,

А виноградники пусть цветут,

и так далее в таком простом напряжении[34]. У каждого подъезда, а особенно у каждого источника и колодца, посещение которых является особой обязанностью Перперии, каждый

желающий может вылить сосуд воды на мальчика, которому за обливание обычно выплачивается компенсация в виде сладостей или медяков.

Слово *περπερία* является предметом серьезных дискуссий. Встречаются также формы *περπερίτσα*, *περπεροῦνα* и *παππταροῦνα*. Первые два имеют характер уменьшительных; последнее название - это испорченная форма, используемая, насколько мне известно, только в одном районе Эпира и означающая "садовый мак". Извращение слова в этом районе (Загорион) повлияло на сам обряд, поскольку считается необходимым, чтобы этот цветок в значительной степени использовался для наряджения главного действующего лица церемонии[35]. Но наиболее общей и, как мне кажется, наиболее правильной формой является *περπερία* (или *περπερεία*). С древним словом *περπερεία*, происходящим от латинского *perperus* и употребляемым в смысле "хвастовство" или "показное поведение", оно, как мне кажется, не может иметь никакой связи; и я предполагаю, что оно означает *περπореία*, с тем же сокращением, как в *περπταῖ* для *περιπατῖ* "ходить", и последующей ассимиляцией первых двух слогов. Если моя догадка верна, то первоначально это слово означало не что иное, как "шествие вокруг" деревни; затем оно стало использоваться только для шествия с конкретной целью вызвать дождь; и, наконец, слова *πορεία*[36] и *πορεύομαι* исчезли из народной речи, и оно стало именем мальчика, который играет неудобную роль растительности, жаждущей воды. И действительно, представляется вероятным, что песня, составляющая часть обряда, была впервые сочинена в то время, когда *περπερία* еще понималась в смысле "шествие": ведь в каждой известной мне записанной версии это слово все еще можно интерпретировать в этом значении без ущерба для контекста.

Сам обряд как пример симпатической магии не нуждается в комментариях: более простого применения принципа, что подобное порождает подобное, найти невозможно.

Другие примеры примитивных обычаев и верований, все еще распространенных в Греции, можно было бы легко собрать: но я предпочел выбрать эти несколько для подробного рассмотрения, а не пробежаться взглядом по большому числу, чтобы яснее увидеть их принадлежность к определенным типам суеверий, распространенных по всему миру и, следовательно, предположительно восходящих к доисторическим временам: Ибо если население Греции оказалось хорошим проводником для передачи столь древних суеверий, то, несомненно, нет ничего экстравагантного в том, чтобы надеяться узнать из их традиций что-то о религии исторической Эллады.

§ 3. Выживание эллинской традиции.

Однако найдутся те, кто, признавая, что простое истечение времени не должно уничтожить древние эллинские идеи, будет склонен сомневаться в вероятности и даже возможности их передачи на расовой почве. Вера в дурной глаз и практика симпатической магии были когда-то, скажут они, общим достоянием всего нецивилизованного мира; и хотя жители современной Греции унаследовали эти старые суеверия и обычаи, ничто не указывает на то, от каких предков они получили это наследство. Население, можно возразить, изменилось; современные греки - не эллины; их кровь загрязнена иностранной примесью, и с этой примесью могли прийти внешние, неэллинские традиции; разве Фаллмерайер не утверждал, что современные жители Греции практически не имеют права называться эллинами, а происходят в основном из славянского рода, хотя и скрещены с отпрысками многих народов?

Исторические факты, на основании которых рассуждал Фаллмерайер, не стоит игнорировать. Достоверно установлено[37], что с середины VI века по Греции пронесли полчища славянских захватчиков, изгнав тех из коренного населения, кто избежал уничтожения, в более гористые или отдаленные районы; В середине восьмого века, когда численность греческого населения еще более сократилась в результате великой моровой язвы 746 года, "вся страна", по меткому выражению Константина Багрянородного[38], "стала славянской и была занята иностранцами"; славянское господство продлилось по крайней мере до конца десятого века; После этого началось постепенное слияние остатков греческого населения со своими завоевателями, но происходило оно так медленно, что в начале XIII века "франки", как в народе называли воинов западного христианства, обнаружили в Элисе и Лаконии славянские племена, совершенно оторванные от остального населения, признававшие, правда, верховенство византийского правительства, но все еще пользовавшиеся собственным языком и собственными законами; И, наконец, что слияние двух рас не было полным даже к середине пятнадцатого века, так как турки при завоевании Греции обнаружили несколько племен на Пелопоннесе, особенно в районе горы Тайгет, все еще говорящих на славянском языке.

Если тогда, как сейчас принято считать, выводы Фаллмерайера были несколько преувеличены, то тем не менее остается историческим фактом, что в жилах нынешних жителей Греции течет очень большая примесь славянской крови. Истинность этого факта подтверждается также физическими характеристиками всего народа. Путешественники, знакомые как со славянами, так и с современными греками, подтвердили мне свое впечатление о близком физическом сходстве между двумя расами; и хотя у меня нет опыта общения со славянскими расами, который позволил бы мне судить об этом сходстве самостоятельно, оно, безусловно, дает лучшее объяснение моим собственным наблюдениям относительно вариаций физического типа в различных частях греческого мира. На островах Эгейского моря и на мысе Майна, куда славяне никогда не проникали, древние эллинские типы встречаются гораздо чаще, чем на остальной территории Пелопоннеса или в Северной Греции. Не малое очарование Теноса, Миконоса или Скироса заключается в том, что величественная и бесстрастная красота ранней греческой скульптуры все еще видна в живых фигурах и лицах мужчин и женщин: и если кто-то хочет увидеть во плоти грузный, чернобородый тип, идеализированный в Геракле, ему достаточно отправиться на юг Пелопоннеса, и среди маниотов он вскоре будет удовлетворен: Ибо там он найдет не просто случайный пример возвращения к типу предков, а целое племя смуглых, мужественных воинов, чей облик, кажется, оправдывает их утверждение, что в гордой, хотя и нищенской, изоляции они сохранили свой родной полуостров свободным от чужеземной агрессии, а старая лаконская кровь по-прежнему чиста в их жилах. С другой стороны, обычный грек на материке, как правило, имеет беспородную и непривлекательную внешность; и, учитывая заметное отличие этого типа в регионах, не тронутых славянами, я не могу не приписать его недостаток красоты его в значительной степени славянскому происхождению.

Однако даже в центре Пелопоннеса, где славянское влияние, вероятно, было наиболее сильным, чистый греческий тип не исчез полностью. Я помню молодого человека, служившего прислугой, официантом и во всех других качествах в маленьком *хане* по дороге из Триполицы в Спарту, которого не презрел бы Пракситель в качестве модели; и в других местах я тоже то и дело видел статные формы и классические черты, менее совершенные, чем у него, но все же бесспорно указывающие на эллинское происхождение; так что я не

решаюсь сказать, что в какой-либо части Греции население является чисто славянским, как в Майне или на многих островах оно чисто греческое.

Но, как мне кажется, точная пропорция славянской и эллинской крови в жилах современных греков не является вопросом первостепенной важности. Даже если бы их внешний облик был повсеместно и полностью славянским, я бы все равно утверждал, что они заслуживают названия греков. Даже если бы их род был полностью славянским, их национальность, утверждаю я, все равно была бы эллинской. Ибо национальность народа, как и личность человека, - это нечто, не поддающееся определению, но охватывающее как умственное и нравственное, так и физическое. Личность человека не может быть определена только знанием его семьи и его физиономии; точно так же расовое происхождение и физический тип не являются единственными показателями национальности. Даже если бы чисто славянское происхождение наделило жителей Греции чисто славянской внешностью, все же, если бы их мысли, речь и поступки были, как и сейчас, греческими, я бы все равно рискнул назвать их греками по национальности. *Ce n'est que la peau dont l'Ethiope ne change pas.*

Но народ современной Греции на самом деле не представляет собой столь крайний случай приобретенной национальности. Они частично греки по расе: и если окажется, что они полностью греки по национальности, то объяснение должно быть просто в том, что характер, не менее чем язык, их эллинских предков был выше по жизнеспособности, чем у славян, которые смешались с ними, и только он передался современному греческому народу.

Что же представляет собой национальный характер в настоящее время?

Первая черта, которую можно заметить при случайном разговоре с любым греком, - это узкий патриотизм, который был столь примечательной чертой греков прежних времен. Если его спросить, что является его родиной (πατρίδα), он ответит, что не Греция и не одно из больших ее подразделений, а конкретный город или деревня, в которой он случайно родился; и если в более поздней жизни он сменит место жительства, хотя он проживет в своем новом доме десять или двадцать лет, он будет считать себя и рассматриваться коренными жителями как иностранец (ξένος). Или, если мужчина на короткое время получает работу в другой части страны, или девушка выходит замуж за жителя деревни, расположенной в полудюжине миль от ее родной, отъезд оплакивается с помощью тех жалостливых песен об изгнании, которыми восхищается народная муза. Не хватает и исторических случаев, когда эта узкая любовь к родине порождала нечто большее, чем причитания; хвастовство маниотов тем, что они никогда не признавали чужеземных хозяев, в основном является истинным хвастовством, и именно чистый патриотизм вдохновлял их в долгой борьбе с турками за обладание своим суровым, бесплодным, омытым бурей домом. Именно патриотизм, узкий и гордый, поддерживал героических разбойников из Сули в их противостоянии османским войскам, а также, поскольку они не желали вступать в союз со своими греческими соседями, способствовал их окончательному падению.

Но столь упорное и негибкое мужество в современной, как и в древней, Греции скорее исключение, чем правило. Мужчины Майны и Сулы сравнимы со спартамцами: , но ни в один период греческой истории не проявлялась столь стойкая храбрость. И все же, несмотря на унижительный опыт поздней греко-турецкой войны, греческий народ не следует считать лишенным мужества. Но это храбрость, которая возникает скорее из импульса, чем из самообладания; храбрость, которая может побудить к столь блестящей атаке, как при

Марафоне, но не может с радостью встретить тяготы кампании; храбрость, которая может превратить небольшой успех в победу, но не может спасти отступление от превращения в разгром.

Следует также признать, что рядовые солдаты в целом достойны большего восхищения, чем их офицеры. Храбрость людей, пусть импульсивная и кратковременная, вдохновляется настоящей преданностью делу; в то время как среди офицеров стремление к самосовершенствованию и даже самосохранению являются заметными недостатками. Даже по-настоящему мужественные командиры редко думают только об успехе своего оружия. Их планы омрачает мелкая ревность. То же соперничество за верховное командование, которое смущало древних греков при защите своей свободы против Персии, повторилось в борьбе прошлого века за сброс турецкого ига. И если в обоих случаях греки добились успеха, то ни в одном из них победа не была обусловлена единством и согласием их вождей, а скорее той страстной ненавистью к варварам, которая будоражила весь народ.

Действительно, не только на войне, но и во всех условиях жизни любое личное превосходство или отличие было способно вскружить голову греку. "Обильное обладание властью или богатством, - говорили древние, не без знания национального характера, - порождает беззаконие и высокомерие"; а современная пословица в более скромных выражениях суммирует те же качества расы, - καλὸς δοῦλος, κακὸς ἀφέντης, "хороший слуга и плохой хозяин". Во все периоды греческой истории было мало людей, которые достигали власти, не злоупотребляя ею. Честь быть возвращенным в греческий парламент нарушает душевное равновесие большого числа депутатов. Не имея более глубоких знаний о политике, чем можно почерпнуть из второсортных газет, они считают себя призванными и квалифицированными руководить каждой своей партией, в результате чего, как принято говорить, ни одно правительство со времен первого учреждения парламента не имело гарантированного большинства в палате, а в среднем в год происходило более одного роспуска. Современный парламент - такой же нестабильный институт, как древняя афинская эkkлeсия, когда уже не было Перикла, чтобы контролировать его, и его демагоги так же многочисленны.

Даже мелкое положение сельского школьного учителя оказывается для многих слишком головокружительной вершиной. Такой человек считает необходимым подкрепить свое положение, которое благодаря любви греков к образованию пользуется большим уважением, возможно, чем в других странах, претензией на универсальное знание и педантизмом, столь же прискорбным, сколь и смехотворным. Помню, как один джентльмен, носящий звание профессора древней истории в *гимназии* или средней школе одного города, обратился ко мне однажды, когда я проходил мимо *кафе*, где сидели он и несколько его друзей, и сказал, что они ведут приятную беседу о первом триумvirате, вспомнили имена Цицерона и Цезаря, но не могут вспомнить третьего участника. Могу ли я им помочь? Я немного колебался, а затем решил рискнуть и предложить, что было если не точным, то, по крайней мере, аллитеративным, имя Катона. "Конечно, - ответил он, - как это иногда ускользает из памяти! Однако этот профессор выдавал себя за авторитета по многим предметам, не относящимся к его собственной области знаний, и часто, когда я встречался с ним, настаивал на том, чтобы говорить на собачьей латыни с итальянским произношением, на котором мне было трудно разговаривать.

В этой готовности рассуждать на любые темы и демонстрировать достижения в сезон и не в сезон он и класс, для которого он типичен, являются живыми образами менее уважаемых древних софистов. И в педантичности языка они тоже вполне могут соперничать со своими знаменитыми прототипами. Движение в пользу искусственного возрождения

древнегреческого языка длится уже долгое время и оказывает пагубное влияние на современный язык. Вульгарный язык обладает мелодичным шармом, в то время как многие классические слова в современном произношении звучат крайне грубо и безвкусно. Цель движения - добиться единообразной "чистой" речи, как они ее называют, приближенной к речи Платона или Ксенофонта; а принятый метод - смешать гомеровские и другие слова античной знаменитости с дословным переводом современных французских идиом, вставляя по своему усмотрению дативы, инфинитивы и другие устаревшие формы. Содействовать этому движению - задача и удовольствие школьных учителей: и такова их преданность этой лингвистической софистике, что их не пугает даже двусмысленность, возникающая при использовании древних форм, неразличимых в современной речи. Два старых слова ἡμέτερος и ὑμέτερος теперь не имеют разницы в звучании: но школьный учитель использует их и прививает их употребление, что приводит к печальному результату: дети не научены различать *теи* и *туи* даже в речи.

И здесь характер современного грека снова отражает характер его предков. Честность и правдивость не являются национальными добродетелями. Ложь или даже кража считаются морально порочными и интеллектуально восхитительными. Это доказательство превосходного ума, который не ценится в повседневной жизни. Почти единственные вещи в Греции, на которые установлены фиксированные цены, - это табак, газеты и железнодорожные билеты. Аренда мула, стоимость виноградной грозди, цена мяса, вознаграждение за голос на выборах - все эти вопросы являются предметом долгого и оживленного торга, и если деньги не переходят в руки на месте, сделка может быть с улыбкой отвергнута и предпринята попытка под любым предлогом вымогать больше. И все же во всем этом есть своя прелесть; ведь если человек получает свою цену, его радует не столько размер прибыли, сколько успех в ее получении; а если он терпит неудачу, то получает меньшую сумму с прекрасным настроением и большим уважением к человеку, который его перехитрил. Каждый может быть честным; но быть ἔξυπνος, как говорят, проницательным, широко мыслящим, - это по-гречески и достойно восхищения. Противопоставление Аристиды и Фемистокла - естественное выражение греческой мысли. От одного и того же человека нельзя ожидать моральной чистоты и умственной гениальности; и в большинстве своем греки сейчас, как и в прежние времена, хвалят других за справедливость и гордятся своей хитростью. Вершиной хитрости считается тот, кто умеет и извлекать выгоду из нечестности, и сохранять репутацию искреннего человека.

Но, хотя правдивость и честность в делах - явление редкое, есть одно отношение, в котором неизменно проявляется самая скрупулезная верность. Обязательства гостеприимства везде священны. Безопасность и комфорт гостя не только на словах, но и на деле являются первоочередной заботой хозяина. Каким бы беспринципным ни был грек в своих обычных делах, он, я уверен, ни на минуту не вынашивает идею нажиться на незнакомце, который ищет приюта под его крышей. Ибо гостеприимство в Греции, следует помнить, означает не развлечение друзей и знакомых, которым рады ради них самих или от которых можно ожидать ответной любезности, а настоящую φιλοξενία, щедрый и дружеский прием незнакомца, который вчера был неизвестен, а завтра снова исчезнет. Для каждого случайного посетителя дверь всегда открыта. В качестве ночлега ему может попасться пропахшая ладаном комната, где висят семейные иконы, или угол дачного домика, забаррикадированный от домашней птицы и других обитателей; в качестве еды - горячие яства, обильно политые околуплодным маслом, или трехмесячный ржаной хлеб, размягченный в чашке воды; но и среди богатых, и среди бедных он уверен, что получит самое лучшее, что только можно дать. Даже там, где есть постоянные дворы, чужестранец всегда обнаружит, что первый же местный житель, которому он задаст аристофановский

вопрос ὅπου κόρεϊς ὀλίγοιτο[39] - какой постоянный двор представляет наименьший энтомологический интерес - станет не гидом, а хозяином и предоставит ресурсы своего дома в полное распоряжение случайно встреченного посетителя.

Прием, оказанный Эвмеем Одиссеею, по своему раскрытию человеческого, а также собачьего характера ничем не отличается от того, что может ожидать любого путешественника в наши дни. Когда Одиссей приблизился к хижине свинопаса, "внезапно его заметили собаки и с громким лаем бросились на него, но Одиссей хитро присел и выпустил из рук свой посох[40]". Так начинается эта сцена; и многие, полагаю, читая ее, задавались вопросом, в чем же заключалось коварство Одиссея. Мне эту загадку разгадал один пастух из Северной Аркадии. На горной тропе на меня напали две или три его собаки - "как дикие звери[41]", как сказано у Гомера, - и бой, возможно, продолжался несколько минут, когда пастух решил вмешаться. Овчарки, конечно, ценятся в зависимости от их свирепости по отношению к любому человеку или животному, приближающемуся к стаду, и, как говорят, вкус крови время от времени помогает им не терять самообладания. К счастью, до этого дело не дошло, но, тем не менее, я сказал мужчине, что он мог бы и раньше подкрепиться. "О, - ответил он, - если вы действительно в затруднении, вам следует присесть"; а когда я выказал некоторое удивление, он объяснил, что любому, на кого нападают овчарки, достаточно присесть и выпустить из рук трость, пистолет или другое оружие, и собаки, поняв, что объявлено перемирие, сядут вокруг него и будут, так сказать, поддерживать мирную блокаду[42]. В последующих случаях я проверял советы пастуха, благоразумно начиная только с одной собаки и, по мере приобретения уверенности, увеличивая ее число: неудобно[43] сидеть с кровожадной молосской гончей за спиной, готовой возобновить военные действия при любом подозрительном движении; но я должен признать, что, по моему довольно обширному опыту, греческие собаки, как они *не любят* драться, так *не любят* и соблюдать перемирие. Путешественник может оказаться хуже, чем если бы последовал примеру коварного Одиссея.

Но если место встречи - не горная тропа, а подступы к какому-нибудь домику, хозяин собак, подобно Евмею, поспешит вмешаться, "укоряя их и гоняя то туда, то сюда камнями[44]", - ведь греческая собака не слушает простых слов, - и снова, подобно Евмею, заверит своего гостя, что сам был бы "покрыт позором[45]", если бы собаки причинили его гостю какой-нибудь вред. Затем он проводит гостя в свой домик и предложит ему отведать хлеба и вина, прежде чем расскажет, откуда он пришел и как поживает[46]: ведь греческое гостеприимство избавляет гостя от необходимости говорить, пока он не подкрепится. Поэтому гость сидит спокойно, молча и терпеливо, пока хозяин ловит и убивает зверя или птицу, какая ему попадется, нарезает мясо небольшими кусочками, нанизывает их на вертел и держит над углями своего костра, пока они не будут готовы к подаче[47]: таким же образом, по гомеровской моде, он смешивает вино с водой[48]; а затем, когда все приготовления уже закончены, он зовет гостя к трапезе[49].

Таким образом, гостеприимство наших дней в деталях, не менее чем по духу, напоминает гостеприимство гомеровской эпохи. Высшая добродетель древнего грека остается высшей добродетелью современного человека, и одного знакомства с нравами наших дней может быть достаточно, чтобы объяснить, почему Парис, укравший чужую жену, вызывает осуждение, а Адмет, позволивший собственной жене умереть за него, - восхищение. Один нарушил законы гостеприимства, другой, скрыв потерю и развлекая гостя, поддержал их.

Сравнительная оценка характеров древних и современных греков, которую я предложил, возможно, является свидетельством несколько неосязаемой природы для тех, кто не знаком с народом лично: но ни один иностранец, даже если он совершенно не знает современного

языка, не сможет случайно попасть на один из многочисленных праздников страны и не заметить, что там, в более скромной форме, воспроизводятся многие сцены древних дней. πανηγύρια, как они называют эти праздники, - уменьшительные, как по названию, так и по форме, от древних πανηγύρεις, - представляют собой то же самое сочетание религии, искусства, торговли, атлетики и развлечений, которое составляло Олимпийские игры. Поводом чаще всего служит день какого-нибудь святого, а центром собрания - церковь или святой источник (ἅγιοσμα). Искусство представлено состязаниями местных поэтов или остроумцев в импровизации тематических и других стихов, а иногда присутствует один из старомодных рапсодов, число которых быстро уменьшается, чтобы под аккомпанемент струнного инструмента, все еще называемого κιθάρα[50], поведать о славных подвигах какого-нибудь патриота-законника (κλέφτης), бросившего вызов туркам. Затем идут торгаши и лоточники, прогуливающиеся туда-сюда или сидящие у своих прилавков, и вечно кричат о своих товарах - фруктах, колбасах, кондитерских изделиях странных оттенков и странного вкуса, бусах, ножах, дешевых *иконах*, начиная от изображений святых покровителей и заканчивая аляповатыми видами ада, и всевозможных безделушках из фольги, изображающих корабли, скот и части человеческого тела для посвящения в церкви. Затем на каком-нибудь открытом пространстве собираются юноши, бегают, борются, бросают камень; вон другие, а с ними и девушки, предаются любимому развлечению Греции, грациозным танцам, из которых самые известные, οὐρτός[51], и, вероятно, другие, являются наследием танцоров давних времен. Невозможно быть зрителем таких сцен и не осознать, что здесь в зачаточном виде представлены те праздники, которые стали полным развитием знаменитых собраний в Олимпии и Немее, Дельфах и на Перешейке.

И вполне может случиться, что наблюдательный зритель обнаружит здесь и зачатки древней драмы. Часто, как это естественно в столь гористой и пересеченной стране, единственной ровной площадкой для танцев, которой располагает деревня, является вымощенная камнем молотильная площадка, вырубленная в склоне холма. Сюда по любому праздничному случаю, будь то день святого или одно из торжеств, которые естественно следуют за сбором урожая или винограда, отправляются танцоры. Здесь же часто устанавливается небольшая будка или палатка, все еще называемая σκηνή, в которой они могут отдохнуть или подкрепиться, в то время как на склонах выше располагаются зрители. Круглое молотильное поле - это *оркестр*, склон холма - ярусы сидений, танцоры, которые всегда поют во время танца, - хор; добавьте только деревенского музыканта, бренчащего на жалкой лире, и в перерывах между танцами старомодного рапсода, рассказывающего какую-нибудь историю минувших дней, или, может быть, двух деревенских остроумцев, соревнующихся в импровизированных любезностях, и зачатки древней трагедии или комедии будут завершены.

Можно легко собрать и другие иллюстрации. 1 марта греческие мальчики все еще шествуют по улицам деревень с раскрашенной деревянной ласточкой, установленной на украшенном цветами шесте, и поют по сути ту же "ласточкину песню" (χελιδόνισμα)[52], которую в старину пели на Родосе[53]. На 1 мая девушки делают венки из цветов и кукурузы, которые, как и древние εἰρεσιώνη, должны висеть над дверью дома, пока их не заменят венки следующего года. Рыбак по-прежнему привязывает свое весло к одной пробоине куском веревки или кожаным шнурком, как это делали мореплаватели гомеровской эпохи[54]. Земледелец все еще бороздит борозды гесиодовским плугом.

Таковы лишь некоторые из сохранившихся признаков, свидетельствующих о подлинно эллинской национальности жителей современной Греции: и, наконец, язык, который, хотя и не является показателем расы, служит самым убедительным свидетельством традиции.

действию мысли на язык соответствует определенная реакция языка на мысль: невозможно говорить на языке, содержащем, скажем, слово *νερáιδα* (современное греческое "нимфа"), не имея также представления о существе, которое это слово обозначает. Поэтому, даже если бы все население Греции было явно славянской расы, тот факт, что оно теперь говорит по-гречески, значительно подтвердил бы его притязания на эллинскую национальность: ведь принятие греческого языка означало бы усвоение греческой мысли.

Но, помимо свидетельств обычаев и языка, случайное сохранение древнегреческого физического типа и общее выживание древнегреческого характера явно не допускают такого крайнего предположения, как у Фаллмерайера: ни один путешественник, знакомый с современным греческим крестьянством, не может на мгновение допустить мысль, что в какой-то период вся Греция стала славянизированной, но, каковы бы ни были исторические аргументы в пользу такой теории, он отверг бы ее, основываясь на собственных глазах, как смехотворно преувеличенную. Слияние рас, несомненно, имело место; но в этом слиянии эллинский элемент, должно быть, был наиболее жизненным и стойким; ведь если нынешнее население Греции имеет смешанное происхождение, то, по крайней мере, в своих традициях оно является почти чисто эллинским.

§ 4. Сохранение языческих традиций.

Выходит, что, несмотря на иммиграцию славянских орд, а также, можно добавить, на влияние, оказанное в более поздние периоды "франками", гуннами, венецианцами и турками, традиции жителей Греции все еще остаются необычайно чистыми, а их претензии на эллинскую национальность обоснованы их языком, характером и многими светскими аспектами их цивилизации. Но в области религии вполне можно было бы ожидать больших перемен. Можно подумать, что греки уже давно стали христианами, и это упрямый факт. Разве новая религия не вытеснила древнее многобожие? Должны ли мы искать языческие обычаи в освященных обычаях греческой церкви? Что может знать простой крестьянин-христианин наших дней, с юности подверженный церковному влиянию, о религии своих далеких предков, о тех основополагающих верованиях, которые определяли их поведение по отношению к богам и людям в этой жизни и вдохновляли их на заботу о мертвых?

На поведение человека по отношению к своим ближним в этой жизни влияние христианства, похоже, было столь же велико, сколь мало было влияние язычества. Долг перед ближним едва ли входил в сферу компетенции эллинской религии. Если мы посмотрим на высшие акты поклонения в древние времена, то не сможем не поразиться разобщенности религиозного и этического. От тех, кто посещал Элевсинские мистерии, несомненно, требовалась определенная чистота; но под этой чистотой подразумевалась физическая чистота и, как ни странно, чистое использование греческого языка, в той же мере, что и моральная сдержанность или прямота; а требуемое состояние достигалось в основном употреблением или избеганием определенной пищи и купанием в море. Их чистота, в сущности, была такого же запутанного вида, наполовину физическая, наполовину моральная, как та, которую жители Теноса в день Иоанна Крестителя (24 июня) стремились, а возможно, и продолжают стремиться, трижды прыгая через костер и восклицая "Здесь я оставляю свои грехи и своих блох^[55]": и приобреталась она средствами столь же материальными. В такой чистоте нет ничего выдающегося с точки зрения этики.

Более того, если, как было хорошо аргументировано^[56], состояние экстаза было высшим проявлением религиозного чувства, и эта духовная экзальтация была преднамеренной

целью и завершением вакхических и других оргий, то следует откровенно признать, что религия в ее высших проявлениях не способствовала тому, что мы называем моралью. Средствами, вызывающими экстатическое состояние, были пьянство, вдыхание паров, дикие и развратные танцы. Вместе с физическим возбуждением приходило или должно было приходиться духовное возвышение, когда разум мог визуализировать объект своего желания[57] и поклонения и наслаждаться чувством единения с ним. О дикости и разврате, сопровождавших эти религиозные празднества, нет нужды распространяться. *Вакхиды* Еврипида, со всей их страстью к красоте святости, являются памятником эксцессов безумия: и то, что это не было ни плодом воображения поэта, ни преобразованием давно устаревших обрядов, доказывает одно предложение достаточно трезвого писателя более поздних времен: "То, что происходит на ночных праздниках, какими бы развратными они ни были, хотя и известно обществу в целом, в некоторой степени попустительствуется им из-за пьянства[58]".

Конечно, существовали определенные секты, такие как орфики, которые, сильно контрастируя с обычной религией, придерживались определенных этических норм, проповедуя необходимость очищения от греха и выступая за моральные и даже аскетические правила жизни. Но, несмотря на это, мы находим определенное слияние орфических и вакхических мистерий. А почему? Просто потому, что обе секты преследовали одну цель - духовное возвышение, в котором душа могла бы выйти за пределы обыденной жизни, увидеть и пообщаться со своими богами. Какое значение имели различия в средствах достижения этой цели? Одна секта могла умерить страсти тела жестким воздержанием, другая - умертвить их избытком желаний; но, будь то прострация или возбуждение, к одной и той же религиозной цели стремились и достигали ее, и эта цель оправдывала средства, которые мы считаем аморальными.

В сущности, нравственность жизни человека не имела никакого значения по сравнению с его религией. Участие в таинствах обеспечивало благословения здесь и в будущем, которых не лишится ни злая жизнь, ни добрая, без посвящения. Трижды благословенны те из людей, кто взирает на эти обряды, прежде чем отправиться в дом Аида: только для них там есть истинная жизнь, а для остальных - только зло[59]. Именно это заставило Диогена насмешливо спросить: "Что, вор Патаэцион будет иметь после смерти лучшую участь, чем Эпаминондас, потому что он прошел посвящение[60]? Казалось бы, религия и мораль в греческом сознании были разведены, а точнее, никогда не были обвенчаны. Религия занималась только общением человека и бога: моральный облик самого человека и его отношения с окружающими находились вне религиозной сферы.

Действительно, древним было бы трудно рассматривать мораль как религиозную обязанность, когда безнравственность свободно вменялась в вину их богам. Это было реальным препятствием для этического совершенствования людей в целом, и многие мыслители признавали это. Пиндар стремился изгнать мифологические истории, порочащие мораль Олимпа. Платон изгнал бы из своего идеального государства злые записи гомеровского богословия и высмеивает Мусея за то, что тот не смог составить более возвышенное представление о будущем блаженстве, чем "вечное пьянство". Эпикур защищал свое отношение к богам, утверждая, что "нет ничего нечестивого в том, чтобы покончить с народными богами, но скорее в том, чтобы приложить к богам народные представления о них[61]". В действительности, чтобы примирить религию с учением об этике, проповедник морали должен был либо открыто отбросить значительную часть популярной теологии, либо прибегнуть к адаптации и мистическому толкованию столь искусственного и произвольного рода, что оно не могло закрепиться в простых и спонтанных

верованиях простого народа. Однако даже среди простых людей тех дней наверняка были те, кто, хотя и не стремился наставлять своих собратьев, но в часы трезвого рассудка и здравого смысла не мог спокойно смотреть на несоответствия религии, чьи боги были запятнаны человеческими пороками. Но такие мысли, надо полагать, отменялись, когда люди приближались к своим святыням и таинствам, потоком религиозного пыла. Страсть в такие моменты побеждала разум. Эмоции, восприимчивость, воображение, порывистость, способность к визуализации, считавшаяся у западных народов привилегией наркоманов, сила экстаза, которую нелегко отличить от истерии, - таковы были психические состояния, необходимые для высших актов поклонения; с их помощью, а не путем трезвой медитации, душа достигала самого близкого общения и самого полного союза с тем богом, слава которого навеки затмила все бледные воспоминания о простой моральной чистоте и который один был способен вызывать все высшие эмоции своего поклонника.

Для того чтобы мораль могла быть навязана и санкционирована религией, необходимо было найти совершенно новую религию. Такую возможность предоставило христианство. Язычество в некоторых из своих самых священных обрядов использовало даже безнравственные средства для достижения религиозной цели: Христианство придало этике новый и более высокий статус, и, скорее, была опасность сделать религию полностью подчиненной морали. О том, что первых новообращенных было трудно привести к новой точке зрения, свидетельствуют упреки, с которыми С. Павел обращался к коринфянам, которые, похоже, не только предавались многим грубым формам порока в повседневной жизни, но даже превращали самые священные христианские службы в повод для обжорства и пьянства[62].

Во всем, что касается этических норм народа, изучение современной Греции мало что даст для понимания древней мысли или поведения. Христианство оградило людей жестким моральным кодексом и постаралось наказать тех, кто нарушает границы. Долг перед человеком теперь признается как дополнение к долгу перед Богом, и любой, кто своей злодейской жизнью нарушил нравственные законы поведения, может быть лишен отлучения от установленных средств поклонения. Конечно, слабости греческого характера остаются такими, какими они были всегда: но теперь религия, по крайней мере, предписывает, если не всегда может принудить, соблюдать моральный кодекс, включающий восьмую заповедь, и Патаэцион, хотя и ходит регулярно в церковь, все же чего-то лишен.

Но если в вопросах морали у Церкви было открытое поле для деятельности и не было системы этики, основанной на эллинской религии, с которой она могла бы бороться, внедряя свои более высокие взгляды на долг человека по отношению к своим ближним, то в области чистой религии и всего, что касается отношений человека с его Богом или богами, она неизбежно сталкивалась с конкуренцией и оппозицией. В первую очередь можно было ожидать, что борьба между язычеством и христианством сведется к борьбе между политеизмом и монотеизмом, но на самом деле этот простой вопрос значительно усложнился.

Умы образованных людей были сбиты с толку тонкостями гностиков, которые пытались найти в некой философской основе, общей для всех религий, интеллектуальное обоснование для принятия христианства без полного отказа от прежних религиозных убеждений. Однако это был скорее вопрос теологии, чем религии, апеллирующий не к сердцу, а к голове, и, поскольку речь шла о простых людях, можно с уверенностью сказать, что подобные рассуждения были выше их понимания.

Однако и для них вопрос был запутан в двух отношениях. Первым мешающим фактором было отношение каждой из двух сторон, языческой и христианской, к объекту поклонения другой стороны. Язычники - столь католические симпатии политеизма - были готовы принять Христа в число своих богов. Тертуллиан рассказывает, что император Тиберий предложил апофеоз Христа[63]. Адриан, как говорят, построил храмы в его честь[64]. Александр Северус имел в своей личной часовне статуи Христа, Авраама и Орфея[65]; аналогичное объединение Гомера, Пифагора, Христа и Святого Павла отмечает С. Августин[66]. Поскольку нет никаких оснований полагать, что простолюдины были более исключительны в своих религиозных симпатиях, чем высшие классы, можно с уверенностью предположить, что средний язычник был готов признать Христа одним из богов Греции. С другой стороны, христиане не нападали на язычество путем полного отрицания существования старых богов. Они стремились скорее высмеять и дискредитировать их, указывая на несоответствия языческой теологии и перебирая мифологию в поисках рассказов о пороках и проступках божеств. Они даже апеллировали к свидетельству самого Гомера, чтобы показать, что так называемые боги (θεοί) греческого народа были всего лишь демонами (δαίμονες)[67], - ведь со времен Гомера последнее слово утратило кастовость. Такие методы, если бы они были полностью успешными, могли бы привести к результатам, подобным тем, которые последовали за конфликтом двух религий в ранние века Греции. Как династия титанических богов пала перед олимпийским Зевсом и, потерпев поражение, стала считаться жестокой и злобной силой, справедливо изгнанной с небес более справедливым и милостивым божеством, так и все языческие боги, в свою очередь, могли бы быть низведены до статуса дьяволов, чтобы выступать в качестве пены для доброты христианского Бога. Но этого не произошло. Возможно, одной из причин было то, что христианство пришло со своим собственным дьяволом или дьяволами, а язычники, естественно, не хотели ставить богов, которых они почитали, в одну категорию с духами, столь бескомпромиссно злыми. Главная причина, однако, кроется в том, что Церкви нечего было предложить язычникам взамен бесчисленных богов старой религии, которых она пыталась вытеснить и унижить. Настоящей трудностью для христианской церкви стал толерантный дух греческого народа. Они не хотели признавать существование вражды. Они были готовы поклоняться христианскому Богу, но, должно быть, чувствовали, что со стороны христианских миссионеров было неразумно требовать от них отказаться от всех своих старых богов только потому, что появился новый бог. Даже если их боги были такими, какими их представляли христиане, - жестокими, развратными, несправедливыми, - это не было причиной пренебрегать ими; скорее, это было более сильным мотивом для того, чтобы умиловить их и предотвратить их гнев молитвами и жертвоприношениями. Будучи сами терпимыми, они, должно быть, немного возмущались нетерпимостью новой религии.

При таком отношении двух партий можно сомневаться, что Церковь добилась бы больших успехов в Греции, если бы не новое развитие ее собственных условий. И это развитие стало вторым тревожным фактором в том, что должно было быть простой борьбой между монотеизмом и политеизмом. Христианство, как его понимали массы, само по себе стало политеистическим.

Правда, авторитеты греческой церкви всегда учили, что ангелам и святым не следует поклоняться в том же смысле, что и Богу. Церковная доктрина не наделяет их властью исполнять прошения людей по своей воле: они могут выступать лишь в качестве посредников между человеком и Всевышним; но хотя они не могут сами по себе исполнить просьбы, которые слышат, считается, что их вмешательство в качестве посланников к престолу Бога повышает ценность молитв человека и почти гарантирует их принятие. Но такая доктрина, естественно, слишком тонка для непросвещенных обывателей: как Христос

был принят в ряды греческих богов, так и святые, похоже, были приняты как меньшие божества или, возможно, герои. Каким бы ни был их точный статус, они, во всяком случае, стали объектами поклонения; а религия, допускающая множество объектов поклонения, неизбежно становится формой политеизма.

И хотя Церковь не санкционировала такое положение вещей своей доктриной, нет никаких сомнений в том, что она потворствовала ему, используя его в своих целях. Попытка сокрушить язычество до сих пор не удалась, и больше не было никакой мысли о борьбе между двумя религиями. Насилие должно было уступить место дипломатии, а главным инструментом дипломатии Церкви стало поклонение святым. Она надеялась вытеснить язычество, заменив старых богов христианскими святыми с похожими именами и функциями, и последствия этой политики повсеместно проявляются в современной Греции.

Так Дионис был вытеснен Святым Дионисием, о чем свидетельствует история, до сих пор бытующая в Греции. Однажды Дионисий направлялся на Наксос, и по дороге он увидел небольшое растение, которое вызвало у него удивление. Он выкопал его и, поскольку солнце было жарким, искал, где бы его укрыть. Присмотревшись, он увидел кость птичьей ноги, и в нее он положил растение, чтобы сохранить его в безопасности. К его удивлению, растение начало расти, и он снова стал искать для него укрытие побольше. На этот раз он нашел кость ноги льва, и так как он не мог отделить растение от ноги птицы, он положил их вместе в кость льва. И снова оно выросло, и на этот раз он нашел кость ноги осла и вложил в нее растение и все остальное. И вот он пришел на Наксос. И когда он пришел посадить виноградную лозу - ведь это растение было первой виноградной лозой, - он не смог отделить ее от костей, которые ее укрывали, а посадил их все вместе. Тогда лоза выросла и дала виноград, и люди сделали вино и пили его. И сначала, когда они пили, они пели, как птицы, а когда пили больше, становились сильными, как львы, а потом глупыми, как ослы[68].

Маскировка древнего бога действительно тонка. Его имя изменено на йоту, а характер - ни на йоту. С. Дионисий - бог виноградной лозы, и даже сохраняет связь своего предшественника с Наксосом. Примечательно, что в Афинах дорога, идущая вдоль южной стороны Акрополя и театра Диониса, теперь называется улицей Дионисия Ареопагита. Один грек со средним образованием поправил меня за то, что я говорил о театре Диониса, а не приписывал его святому тезке.

Деметра, хотя, как мы увидим позже, она все еще сохраняется как отдельная личность, была по большей части оттеснена С. Деметрием. Его праздник, приходящийся на октябрь и поэтому удаленный от времени сбора урожая, тем не менее, отмечается с особым энтузиазмом среди сельскохозяйственных классов; браки в этот день также особенно часты[69].

Точно так же Артемида, хотя она тоже все еще известна простолюдинам в некоторых районах, в основном передала свои функции святому другого пола, Артемидосу. Теодор Бент записал хороший пример этого с острова Кеос (современная Зейя). По всей Греции бытует поверье, что слабые дети с признаками истощения были "поражены нереидами" - нимфами, то есть любыми существами, будь то земные или морские. В Кеосе, - говорит Бент, - С. Артемидос - покровитель этих слабаков, и церковь, посвященная ему, находится немного в стороне от города на склонах холма; туда мать приводит ребенка, пораженного какой-либо таинственной болезнью, "пораженного нереидами", как они говорят. Затем она снимает с него одежду и надевает новую, благословленную священником, оставляя старую как залог Церкви; а затем, если ребенок окрепнет, она благодарит св. Артемиду за оказанное благословение, не сознавая, что тем самым она увековечивает архаическое поклонение

Артемиде, к которой в классические времена были приложены эпитеты παῖδοτρόφος, κοῦροτρόφος, φιλομεῖραξ; и теперь ионийская идея о плодоносящих и питательных свойствах эфесской Артемиды была перенесена на ее христианскую тезку[70].¹ Можно было бы добавить, что в этом обычае отражены не только общие атрибуты заботы о детях, которые Артемиде разделяла со многими другими божествами, но, возможно, и ее сила устранять любые беды, причиненные ее подручными, нимфами[71].

Опять же есть все основания полагать, что Святой Элиас[72], чьи часовни венчают бесчисленные вершины холмов, - всего лишь христианский преемник Гелиоса, Солнца. Эти два имени, имеющие лишь умеренное сходство в именительном падеже, совпадают в современном произношении в родительном; а частота, с которой этот падеж требовался в разговоре о церкви или горной вершине, посвященной тому или другому, возможно, облегчила переход. Помимо наследования горных святилищ, в которых поклонение Солнцу, возможно, сохранялось с самого раннего возраста, С. Элиас также перенял колесницу своего предшественника, и гром иногда приписывается качению ее колес.

В других случаях, без какого-либо сходства имен, идентичность атрибутов или функций предполагала замену святого на языческое божество. Гермеса, который в старые времена был главным "ангелом" или посланником бессмертных (ἄγγελος ἀθανάτων), естественно, сменил архангел Михаил, на которого, таким образом, возлагалась обязанность сопровождать души людей в Аид; И по сей день жители Майны рассказывают, что архангела с нарисованным мечом в руке вместо жезла его прототипа можно видеть проходящим в устье пещер Таенара, через которые Геракл поднимался с Цербером из нижнего мира, и которые до сих пор являются самым известным спуском в него. Вытеснение Гермеса Михаилом хорошо иллюстрируется в сфере искусства также любопытным драгоценным камнем. На нем изображен Гермес в традиционной шапочке, а сбоку от него - петух, символ бдительности и гимнастического спорта; более поздней рукой выгравировано имя "Михаил"; петух остался интерпретироваться, несомненно, как христианский символ пробуждения в последний день спящих[73].

Преобразование языческих храмов или их мест для целей христианства рассказывает ту же историю. Афинская богиня-девственница уступила Парфенон Пресвятой Деве христиан. Так называемый Тесей, независимо от того, был ли его первоначальным обитателем Тесей или Геракл, был передан воину Георгию: но, тем не менее, то, что, по-видимому, было старым языческим праздником, известным как ροσάλια (лат. *rosalia*) [74], продолжает и по сей день праздноваться с танцами и пиршествами в его предместьях. Церковь Благовещения в Теносе, столь известная всему греческому миру своими чудесами исцеления, стоит на фундаменте древнего святилища Посейдона и включает в себя святой источник (ἄρσεν), целебные свойства которого, как мы можем сомневаться, впервые обнаружили язычники: ведь Посейдону в Теносе поклонялись под именем "целителя" (ἰατρός) [75]. Действительно, по всей длине и ширине страны путешественник найдет церкви, построенные из материалов старых храмов или наложенные на их фундамент, и не сможет не обнаружить в них свидетельства целенаправленной политики Церкви.

Но в своих попытках быть примирительной она фактически пошла на компромисс. Несомненно, было политично поощрять слабых братьев, возводя церкви на местах, где они издавна поклонялись: было политично сглаживать путь простолюдинов, заменяя бога, которому они поклонялись, святым покровителем с похожим именем или качествами. Но тем самым Церковь практически потворствовала многобожию. Она изгнала старых богов из их рукотворных храмов, но не позаботилась о том, чтобы вычеркнуть их из людских сердец. Святые, которых она ставила на место старых божеств, непременно приобретали в глазах

людей ранг богов и, несмотря на все тонкости церковной доктрины, становились фактически объектами откровенного и открытого поклонения. Принятие старых мест поклонения делало неизбежным сохранение старых ассоциаций языческих культов и их смешение с новыми идеями, а церкви чаще приобретали престиж языческих мест, чем сами наводили на них новый блеск святости. По сути, язычество не выкорчевывалось, чтобы освободить место для насаждения христианства, а служило скорее старым подвоем, на который можно было привить новую и энергичную ветвь, способную приносить более яркие плоды, но обязанную своей жизненной силой чужеродному соку.

С горечью и унынием ранние отцы Церкви, и прежде всего Иоанн Златоуст, жаловались на неизжитость языческих обычаев в пределах Церкви, в то время как своего рода официальное признание получили многие суеверия, которые явно выходили за эти пределы, хотя бы благодаря многочисленным формам экзорцизма, направленным против дурного глаза или предписанным для лечения тех, кто был одержим языческими силами зла[76]. Для иллюстрации нам не нужно оглядываться на прошлую историю греческой церкви; даже сегодня ей не удалось изжить последствия своей политики примирения. Простые люди действительно исповедуют и называют себя христианами; их священство - христианское священство; их места поклонения - христианские церкви; они совершают крестное знамение на каждом шагу; имена Бога, Христа и Богородицы - их самые распространенные слова. Но при всем этом внешнем христианстве в душе они такие же язычники и многобожники, как и их предки. Приняв христианство, они скорее увеличили, чем уменьшили число своих богов: в своем представлении о них и отношении к ним они мало чем продвинулись вперед со времен гомеровского века: и практически все религиозные обычаи, наиболее характерные для древнего язычества, такие как жертвоприношения, принятие покровительства и обращение к оракулам, сохраняются с санкции Церкви или без нее вплоть до сегодняшнего дня.

Это сильные заявления, касающиеся даже самых смиренных и невежественных членов Святой Православной Церкви: но я покажу, что они не выходят за рамки гарантии фактов.

Прежде всего, крестьянин считает, что его постоянно окружает множество сверхъестественных существ, которые не имеют никакого отношения к его христианской вере, а некоторых из них он бессознательно признает "языческими" существами и "вне" христианского лона[77], по самим именам, которые он к ним применяет. Всем им - а это пестрая команда, боги и демоны, феи и драконы - он отдельно и четко приписывает их внешний вид, их нравы, их место обитания и их дела. Некоторым из них он молится и делает подношения; против других он вооружается и укрепляет себя в период их злодейства; но все они, будь то во благо или во вред, являются для него реально существующими существами; не фантомами, придуманными трепещущим умом, а личностями, чья сущность подтверждается зрением, слухом и осязанием.

В крестьянстве современной Греции нет ничего более удивительного, чем их знакомство с этими различными существами. Не раз я подслушивал, как два крестьянина сравнивали заметки о призрачной фауне своих районов; интимный и подробный характер их знаний был откровением в отношении их способностей к визуализации. В этом преуспели горцы и мореплаватели, но даже туповатые жители низин видят многое, что скрыто от чужих глаз. Однажды, однако, я увидел нимфу - или то, что мой гид принял за нее, - двигавшуюся в оливковой роще близ Спарты; и должен признаться, что, если бы я изначально верил в существование нимф и в опасность созерцания их, явление было настолько реалистичным, что я мог бы поклясться так же твердо, как и мой гид, что мы видели именно нимфу, и мне потребовалась бы такая же сильная доза, как и ему в ближайшей гостинице, чтобы

восстановить мои нервы. Первоначальная вера в подобные вещи, которую ребенок получает от матери, несомненно, является важным фактором в визуализации; но, конечно, странно, что часто в Греции не один человек, а несколько вместе видят явление в один и тот же момент и даже соглашаются впоследствии с тем, что они видели.

Эти существа - не просто причудливые фигуры из басен старых жен, но имеют реальное влияние на веру крестьянина и занимают прочное место в его религии. Объектам христианского поклонения или почитания - Богу, Христу и Деве Марии, архангелам и всему сонму святых - отведены самые высокие места и самые большие почести: но рядом с ними, или скорее ниже их, но их тоже боятся и почитают, стоят многие из божественных личностей старой веры, признанные и выделяющиеся до сих пор. С Артемидой, Деметрой и Хароном, а также с нимфами и горгонами, ламиями и кентаврами приходится считаться в жизни, а в народных сказаниях еще сохранилась память, по крайней мере, о других божествах. Этим остаткам древней мифологии будет посвящена следующая глава; чисто языческий элемент в современном политеизме может быть достаточно проиллюстрирован здесь несколькими любопытными случаями использования даже слова "бог" (θεός) по отношению к другому, нежели Бог христианства.

В Афинах до недавнего времени была в моде прекрасная старая формула благословения - и кто скажет, что среди более простых людей ее можно услышать и сейчас? - в которой беспристрастно сочетались единый Бог и многие: - νὰ εἰς ἁξιώσῃ ὁ Θεὸς νὰ εὐχαριστήσῃς θεοὺς καὶ ἄνθρωπους [78], "Бог подобает тебе найти благоволение у богов и людей!". На острове Сира, по словам Бента [79], среди крестьян было "распространено поверье, что призраки древних греков раз в год приходят со всех концов Греции, чтобы поклониться на Делосе, ... и даже сегодня они с благоговением говорят о "боге на Делосе"". Другой автор упоминает аналогичное выражение, употребляемое в некоторых частях материка, хотя, похоже, только в качестве эякуляции, θεὲ τῆς Κρήτης или γὰρ τὸ θεὸ τῆς Κρήτης "богом Крита [80]!". На острове Санторини (древняя Тера) я лично столкнулся с еще более поразительным случаем откровенного многобожия. Однажды я случайно увидел очень старую женщину, сидевшую на корточках на самом краю утеса над большим затопленным кратером, который, хотя и слишком глубок для якорной стоянки, служит главному городу острова гаванью - место, более завораживающее своей отвратительностью, чем любое другое, которое я видел. Удивляясь ее опасному положению, я спросил, что она делает, и она ответила довольно просто, что готовит дождь. Дождя не было уже два года, и поскольку она пользовалась репутацией ведьмы с необычными способностями и вызывала дождь во время предыдущих засух, к ней обратились несколько жителей острова, которые беспокоились за свои виноградники. Более того, за ее работу брали предоплату - факт, красноречиво говоривший о всеобщей вере в нее; ведь грек не спешит платить за то, что получил, и никогда не платит за то, в чем не уверен. Правда, в ее профессии были свои риски, говорила она; однажды, единственный раз, когда ее заклинания не сработали, кто-то из разочарованных клиентов, чьи деньги она не вернула, попытался сжечь ее дом, пока она спала. Но бизнес есть бизнес. Может, я тоже хочу дождя? Чтобы заручиться ее доброй волей и продолжить разговор, я выложил мелочь и попытался уловить бормотание заклинаний, которые последовали от моего имени. Однако кроме частого обращения к Деве (Παναγία μου) и нескольких слов о воде и дожде я ничего не уловил, но должен признать, что ее чары подействовали, потому что, прежде чем мы расстались, вдали уже грянул гром, и дождь, который я купил, в значительной степени испортил все мое пребывание на острове. Закончив заклинания, она стала более конфиденциальной. Она, конечно, не позволила бы постороннему узнать точную формулу, которую она использовала; это могло бы омрачить ее действенность: однако она со всей скромностью сообщила мне, что вызвала дождь не

благодаря своей добродетели, а благодаря знанию "бога вверху и бога внизу" (τὸν ἄνω θεὸ καὶ τὸν κάτω θεόν). Последний, правда, уже давно перестал орошать землю; он вызывал сотрясения земли и окрашивал в красный цвет даже морскую воду. Вышеупомянутый бог тоже однажды пролил пепел, когда она попросила воды, но обычно он давал ей дождь, иногда даже летом. Одного она не могла понять - кто был тем богом, который вызывал гром; знаю ли я? Я уклонился от ответа, и наша теологическая дискуссия не получила продолжения, поскольку бог грома звучал все более угрожающе, и старая ведьма не стала задерживаться, чтобы познакомиться с ним поближе.

Физическая интерпретация этих упоминаний о боге сверху и боге снизу не представляет сложности. В настоящее время на всем острове, как говорят, есть три источника, и только три; они не приносят жителям особой пользы; единственный, который я видел, был сухим, если не считать скудной влаги, которой едва хватало, чтобы поддерживать камень вокруг него зеленым и покрытым мхом; и фактически население полностью зависит от дождевой воды, хранящейся в больших подземных цистернах или резервуарах. Очевидно, что бог внизу больше не дает воды; но то, что до великих извержений 1866 года здесь было больше родниковой воды, весьма вероятно; ведь люди до сих пор называют некоторые сухие старые русла, которыми пересечен остров, "реками" (ποταμοί), и настоящие реки с водой также фигурируют в некоторых местных народных историях. Извращение бога, посылающего в одном случае пепел вместо дождя, можно также понимать в связи с теми же извержениями, о которых старушка дала мне яркое описание.

Но сама теология интереснее, чем ее материальная основа. Эта ведьма - добрая христианка, говорили мне, но немного сумасшедшая, безумие, которым, однако, охотно пользовались здравомыслящие виноградари, - признавала, конечно, трех богов: неизвестного бога грома, явно отличного от известного ей бога дождя; был еще бог вод под землей, в служении которому она, возможно, следовала призыванию водоискателя и которому она приписывала, как древние Посейдону, сотрясение земли.

Политеизм, даже в его чисто языческой форме, еще не исчез в Греции. Как мы увидим, под маской христианства он повсеместно торжествует.

Среди христианских объектов поклонения - я уже объяснял, что в простонародье святым поклоняются как божествам, - Троица и Богородица занимают самые высокие места, соперничая, возможно, то тут, то там с каким-нибудь местным святым, пользующимся большой славой за чудеса, но нигде не превзойденным. Именно Богородица, по мнению Пэшли, "является во всей Греции главным объектом поклонения христианских крестьян^[81]"; и, конечно, я думаю, к ней обращаются с более многочисленными и разнообразными прошениями, чем к любому лицу Троицы или к любому святому. Но Троица, или, во всяком случае, Бог (ὁ Θεός) и Христос (ὁ Χριστός), как говорят крестьяне, - поскольку Святой Дух для них едва ли личность и редко называется, кроме как в доксологиях и официальных обращениях, - имеют почти одинаковое значение и так тесно связаны с Богородицей, что трудно провести различия.

Но хотя церковь таким образом обеспечила первое место для своих самых почитаемых фигур, в народном представлении об этом "Боге" явно прослеживается влияние языческих чувств. Его положение точно такое же, как у Зевса в старой эпохе. Он не более чем безымянный правитель среди множества других божеств. Его власть действительно верховная, и он осуществляет общий контроль; но его функции в определенном смысле ограничены, и его особой сферой деятельности является только погода. Ζεὺς ὕει, говорили древние, а современные повторяют их мысль словами того же значения, βρέχει ὁ Θεός, "Бог

идет дождем", или ὁ Θεὸς ρίχνει νερό, "Бог бросает воду[82]". Так и наступление и исчезновение дневного света описывается как действие Бога; ἔφεξε, или ἐβράδευσεν, ὁ Θεός, говорят крестьяне, "Бог рассвело" или "потемнело". Когда идет град, это Бог "метет свое решето", ῥεμμονίζει[83] ὁ Θεός. Когда гремит гром, "Бог подковывает своего коня", καλιγώνει τ' ἄλογό του, или, по другой версии[84], "звенят копыта коня Божьего", βροντοῦν τὰ πέταλα ἀπὸ τ' ἄλογο τοῦ Θεοῦ. Или опять же раскаты грома иногда предполагают совсем другую идею; "Бог катит свои бочки с вином", ὁ Θεὸς κυλάει τ' ἄσκιά του[85], или τὰ πιθάρια του. И снова, поскольку греческая свадьба не может быть отпразднована без больших затрат пороха, раскаты грома подсказывают некоторым, что "Бог женит своего сына" или "Бог женит своих дочерей", ὁ Θεὸς παντρεύει τὸν υἱὸ τοῦ[86], или ταῖς θυγατέρας τοῦ[87].

Подобные выражения[88] входят в повседневный обиход греческого крестьянства, и ничто не может более откровенно показать чисто языческое и антропоморфное представление о Боге, которое преобладает повсюду. Бог христианства неотличим от Зевса Гомера. Строка из критского дистиха, в которой Бог описывается как ἐκεῖνος ἀπὸ τοῦ συννεφῖος καὶ ἀποβροντῆος καὶ βρέχει[89], "Тот, кто собирает облака, гремит и идет дождь", демонстрирует народное представление о главном божестве, неизменное с тех пор, как Зевс впервые получил эпитеты νεφεληγερέτης и ὑψιβρεμέτης, "собиратель облаков", "громовержец на высоте".

Но даже в области погоды Бог не властен безраздельно. Ветры часто рассматриваются как личности, действующие по своей воле; в частности, о северном ветре люди говорят с уважением, как о Борее (ὁ κύριος Βορέας), ибо, как и во времена Пиндара, он все еще "царь ветров[90]". Так и вихрь - это прохождение nereид, а водяная струя отмечает путь морских ламий. Даже гром не всегда является делом рук Божьих, но некоторые говорят, что пророк Элиас "управляет своей колесницей" или "преследует дракона". Короче говоря, более яркие и нерегулярные явления управляются капризами низших божеств - христианских святых или языческих сил, - в то время как Бог руководит более упорядоченным шествием природы.

Однако когда мы переходим от внешнего мира к жизни человека, то обнаруживаем, что функции верховного Бога еще более ограничены или, говоря иначе, в большей степени делегированы другим. Повседневный ход человеческой жизни со всеми ее стремлениями и страстями находится под совместным контролем святых и некоторых старых эллинских божеств. О последних, как я уже говорил, речь пойдет в другой главе: но следует помнить, что крестьянин не проводит жесткой и быстрой линии различия между двумя классами, с которыми для ясности я вынужден иметь дело отдельно. Так, Харон во многих народных песнях, воспевающих его деяния, предстает как посланник Бога, которому поручено забрать душу какого-то человека и который не может дать отсрочки[91]. Иногда к нему обращаются даже как к святому Харону[92], а его имя постоянно встречается в эпитафиях на деревенских церковных дворах. Одна история из сборника Бернхарда Шмидта[93] хорошо иллюстрирует то, как переплетаются языческие и христианские элементы: - "Жил-был старик, и был он старик, и был он старик.

Жил-был один старик, который всю жизнь был добрым. В старости ему посчастливилось увидеть своего доброго ангела (ὁ καλὸς ἄγγελός του), который сказал ему - а он его очень любил - "Я скажу тебе, как ты можешь быть удачлив. На таком-то и таком-то холме есть пещера; войди в нее и иди все дальше и дальше, пока не придешь к большому замку. Постучись в ворота, и когда тебе откроют, ты увидишь перед собой высокую женщину, которая сразу же поприветствует тебя и спросит о твоём возрасте, делах и имуществе. Ответь только, что ты послан мною: остальное она узнает сама". Так и поступил старик, и женщина в земле дала ему скатерть и велела только расстелить ее и сказать: "Во имя Отца и Сына и Святого Духа", и вот! все, что он пожелает, будет на ней. Так и случилось.

И когда старец много раз пользовался ею, пришло ему на сердце пригласить царя в дом свой; и тот, увидев чудотворную ткань, взял ее у старца. Но так как он не был добродетельным человеком, ткань не справилась со своей задачей в его руках; поэтому он выбросил ее из окна, и она сразу же превратилась в пыль. Тогда старик снова пошел к женщине на холме, и она дала ему на этот раз курицу, которая каждый день несла золотое яйцо. Услышав об этом, царь велел отобрать у старика и курицу. Но у него она не несла, и он выбросил курицу из окна, и она тоже превратилась в пыль. Тогда в гневе он велел немедленно схватить старика и отрубить ему голову.

Но едва это было сделано, как перед королем появилась Владычица Земли и Моря - она была женщиной в холме - и, вкратце рассказав ему, что ждет его после этой жизни в наказание за его злодеяния, она топнула ногой по земле, которая поглотила замок с королем и всем, что в нем находилось. А убитый старик вошел в рай".

В этой истории Владычица земли и моря (ἡ κυρὰ τοῦ γῆς καὶ τοῦ θαλάσσης), как мы увидим позже[94], не кто иная, как Деметра: но, будучи язычницей, она действует в согласии с добрым ангелом (который, очевидно, является ее подчиненным) и приказывает старику призвать Троицу.

Таким образом, крестьянин не видит никакого антагонизма между своими языческими и христианскими объектами поклонения; и оба класса в равной степени заслуживают изучения теми, кто интересуется древнегреческой религией. И хотя каждая мельчайшая черта или деталь в представлении современного крестьянина о древних божествах, которые, хотя и лишены храмов и организованного поклонения, все еще сохранились, может бросить новый луч света на божественные личности и мифы древних времен, Но более широкое и всеобъемлющее представление о контурах древней религии можно получить, рассматривая поклонение христианским святым, которые, хотя и лишены зачастую личной значимости, тем не менее, благодаря наличию у них посвященных святынь и всего аппарата официального культа занимают более точное положение старых богов и героев.

Святые, как я уже отмечал выше, имеют большую долю в управлении повседневной жизнью человека. Все религиозное чувство людей, кажется, требует делегирования полномочий одного верховного бога многим меньшим божествам, которые, возможно, по той же причине, что они ниже в шкале божества, более доступны для человека. Под именем святых скрывается, почти не скрываясь, понятие богов. В простой номенклатуре христианство добилось своего, но ни одна из старых тенденций язычества не была остановлена. Течение поклонения было обращено к множеству новых личностей, но суть этого поклонения осталась прежней. Церковь хотела бы, чтобы ее святые были лишь посредниками в общении с единым Богом; но народное чувство сделало из них многих богов; их местонахождение и сфера действия определяются точно так же, как и раньше; обеты даются святому-покровителю такого-то и такого-то места; к нему обращаются с воззваниями в силу определенной власти или функции.

Местные названия часто происходят просто от названия города или района, в котором находится церковь, как, например, Богоматерь Теносская или Святой Герасим Кефалонийский. В других случаях они связаны с окружением святилища. Часовня Богородицы в монастыре Мегаспелеон состоит из большой пещеры у подножия возвышающихся скал, и посвящена она Богоматери Золотой пещеры (Παναγία χρυσοπηλαϊώτισσα). В данном случае слово "золотая" является образным дополнением, так как интерьер особенно темный: но посвящение было заимствовано, благодаря известности оригинальной святыни, церквями, которые не имеют даже пещеры для показа. На Аморгосе

Святой Георгий носит титул Бальзамитов, полученный от бальзама, покрывающего склон холма, на котором стоит его церковь. На Паросе Бент упоминает несколько любопытных посвящений, которые он переводит как Богоматерь Озера, Богоматерь Неблагоприятного Места и Георгий Крыжовник[95]. В Афинах есть церковь, нынешнее посвящение которой, как говорят, вызвано пожаром, в результате которого почернела *икона* Богородицы, известная по этой причине как Богоматерь, почерневшая от дыма (Παναγία καπνικαρέα), или, возможно, Богоматерь с дымящейся головой, поскольку вторая половина соединения связана с турецким словом "черный" или ныне устаревшим греческим словом κάρα, "голова"[96].

Титулы, обозначающие функции, столь же многочисленны и причудливы. На Родосе к архангелу Михаилу обращаются как к πατήτριώτης, покровителю винного пресса[97]. Святой Николай, вытеснивший Посейдона, часто принимает простой титул "моряка" (ναύτης). Св. Иоанн Охотник (κυνηγός) владеет монастырем на горе Гиметтус. В Кимолусе есть церковь Богоматери Путеводительницы (Παναγία ὁδηγήτρια)[98]. СС. Костас и Дамиен, врачи, известны как Безденежные (ἀνάργυροι), потому что их услуги предоставляются безвозмездно. Святой Георгий в Аргостоли прозван Пьяницей (μεθυστής)[99], что представляет собой заметную параллель с героем, прославленным в старину в Мюнхении как ἄκρατοπότης[100], потому что в его день, 3 ноября, принято пить новое вино и в его честь много пьют.

В других случаях само имя святого определяет его силы или характер без дополнительных эпитетов. К святому Ферапону обращаются за всеми видами исцеления (θεραπεύειν): С. Елевферий (с отголоском, возможно, Эйлитуя) - для избавления (ἐλευθερία) рожениц: Св. Иаков, в Мелосе, из-за фонетического искажения Ἰάκωβος в Ἰάκουφος, чтобы лечить глухоту[101]. Св. Илия, преемник бога солнца (ἥλιος), имеет власть над засухой и дождем. Св. Андрея (Ἀνδρέας) просят сделать слабых детей "сильными" (ἀνδρειωμένος). Святая Мавра в Афинах требует, чтобы в ее день не шили под страхом бородавок (местное название μαύραις), которые, если они появятся, можно вылечить только с помощью масла из ее лампы[102]. Святой Трифон возмущается любым скручиванием (στρίψω) нити, как при прядении, в его день; а в праздник святого Симеона будущие матери не должны прикасаться ни к какой утвари, связанной с ежедневным трудом, и прежде всего к черной; ибо святой Симеон "делает знаки" (S. Симеон "делает знаки" (ὁ Ἅ Συμεὼν σημειώνει), и родовой знак неизбежно появится на ребенке. Если же женщина невольно совершает преступление, она должна сразу же наложить руки на ту часть тела, где родимое пятно будет наименее обезображено для ребенка.

Это лишь малая часть святых, которых крестьянин стремится умиловать, и можно мимоходом отметить, что среди них, как и среди древних божеств, есть персонажи либо безнравственные, как Георгий Пьяница, либо не заслуживающие порицания, как Мавра, Трифон и Симеон. Но более полное представление о множестве популярных божеств можно получить, приведя список тех, кому поклоняются на одном острове, с указанием функций, которые им приписывают. Вот каталог, составленный уроженцем Кифноса[103]. К Богородице (Παναγία) обращаются по любому поводу, а к СС. Анаргири (Костас и Дамиен) во всех случаях болезни. Св. Пантелемон - специалист по глазным болезням, С. Елевферий - по акушерству, С. Модест - по ветеринарии, С. Власий - по язвам и т. д. Святые Харалампий и Варвара (Βαρβάρα) избавляют от моровой язвы, а святой Илия - от засухи. Сила защиты детей от болезней приписывается святому Стилиану, а сила спасения моряков от морских опасностей - святым Николаю, Состесу и Акиндинам (ἁγβάρα). Акиндин (Ἀκίνδυνοι). Святой Трифон борется с вредными насекомыми, святой Иоанн Креститель - с недугом, святой Менас - с потерей имущества, святой Параскева (Пятница) - с головной болью: а святая

Акатерина (Екатерина) и святой Афанасий помогают встревоженным матерям выдать замуж своих дочерей.

Как во множестве предметов поклонения, так и в душевном настрое поклоняющегося мало что изменилось с тех пор, как впервые были написаны слова δῶρα θεοῦς πείθει, "Дары приносят боги". Правда, сейчас, как и в прежние времена, бывают великие случаи, когда религиозное чувство достигает более высокого уровня, и корыстное ожидание благословений забывается в искреннем поклонении благодетелю. Но в целом в молитве крестьянина царит дух торга, и за оказанные услуги требуется отдача. Очерк религиозных настроений сфакиотов, сделанный главой одного из критских монастырей, стоит воспроизвести, поскольку он типичен для всего греческого народа. "Вера, - пишет он, - этих горцев в Иисуса Христа искренняя во всех отношениях, благоговейная, глубокая и непоколебимая, но, к сожалению, она не свободна от суеверных причуд, которые омрачают эту в остальном великую заслугу. Многие из них полностью убеждены, что Бог, Богоматерь и святые незримо ходят над их головами, наблюдают за поступками каждого и участвуют в его ссорах, подобно гомеровским богам. Они обязаны постоянно творить чудеса, судить и мстить, с готовностью выслушивать просьбы и прошения каждого, независимо от того, справедливы они или нет. Многие из людей занимаются скотокрадством или другими противоправными делами и при этом призывают Богоматерь или других святых, известных как чудотворцы, помочь им, а в качестве платы за успех обещают им подарки! Некоторым святым они приписывают большую силу и благодать, чем Богу, который их прославил. Точно так же они проявляют большее благоговение перед той или иной церковью или *иконой*, привозят подарки с больших расстояний, полагая, что она обладает чудодейственной силой, не понимая, что Вера творит чудеса одинаково во всех местах^[104]".

Таков вердикт образованного священника Греческой Церкви, осуждающего многобожие и идолопоклонство простолюдинов, среди которых он живет, и говорящего при этом с авторитетом глубокого знания. Справедливость приговора не может поставить под сомнение и тот, кто заходил в одну из самых известных церквей Греции и наблюдал за вотивными приношениями, которые украшают или уродуют ее. Ведь эти подношения бывают двух видов, как и мотивы, которые их вдохновляют, тоже двойки. Есть подлинные благодарственные приношения, выбранные за их красоту или ценность, которые с благодарностью напоминают о полученном благословении; таких сокровищница церкви Благовещения в Теносе полна золотых и серебряных пластин, библий и богослужебных книг в богатых переплетах, усыпанных драгоценностями, вышивок из восточного шелка, не имеющих себе равных по мастерству и великолепию. Но есть и другой класс - умиловительные жертвы, призванные особым образом поставить жертвователя под защиту святого. Наиболее характерными среди них являются лоскуты зараженной одежды, которые больной человек посылает в церковь того святого, чью целительную силу он вызывает. Как в области магии обладание полоской одежды человека дает ведьме власть над всей его личностью, так и в религиозной сфере посвящение зараженной болезнью тряпки с тела страдальца ставит его под особую опеку святого. В церкви св. Иоанна Колонского в Афинах древний столб, вокруг которого построено здание, всегда украшен грязными тряпками, прикрепленными мазком свечного жира; и если святой исцеляет тех, кто присылает эти образцы от своих лихорадок, он, несомненно, должен убить некоторых из тех, кто лично посещает его святилище. К этому классу подношений относится и большая часть безделушек из серебряной фольги, которые настолько дешевы, что самый бедный крестьянин может позволить себе одну в качестве дани, и настолько обильны, что в Теносе только из этого металла были изготовлены массивные серебряные канделябры, освещающие всю церковь. Эти безделушки представляют собой модели любых предметов,

которые верующие хотят удостоить особого внимания святого. В Теносе они чаще всего изображают части человеческого тела, поскольку там Богородица - прежде всего богиня врачевания; но можно увидеть и огромное количество моделей других предметов, переданных на ее попечение: лошади и мулы, сельскохозяйственные орудия, лодки, снопы кукурузы в знак урожая, виноградные гроздья в знак сбора винограда; разнообразию нет предела; все, на что человек просит благословения святой, символически передается на ее хранение. Несомненно, среди них есть множество благодарственных приношений за уже полученные милости; в частности, я помню реалистичную модель греческого каботажного парохода с приложенным списком имен капитана и команды, которые посвятили ее в благодарность за избавление от кораблекрушения. Возможно даже, что некоторые из моделей глаз и конечностей являются благодарностью за проведенное лечение и по красоте или ценности представляют собой все, что желает художественное чувство крестьянина или позволяет его кошелек. Но большинство из них, как я уже говорил, - это дары тех, чьи молитвы еще не услышаны и кто таким образом держит перед глазами святой недуги, требующие ее целительной заботы.

Другие подношения также могут быть посвящены любому мотиву. Свечи и благовония одинаково подходят для того, чтобы получить услугу или отплатить за нее. Но каков бы ни был мотив - умиловление или благодарность, - вся система является наследием языческого мира и пронизана духом язычества. Повсюду христианская маскировка старой религии легко проникает внутрь; церковь, например, запретила использование наскальных изображений, и только в одном или двух местах сохранились статуи или даже рельефы: но нарисованные *иконы*, которые ставят вместо них, одинаково хорошо удовлетворяют инстинкт идолопоклонства простолюдинов.

Обеты, обусловленные ответом на какую-либо молитву, обычно соответствуют христианским требованиям, по крайней мере, внешне. Десятки маленьких часовен, которыми усеяна вся страна, были построены в уплату за такой обет; и часто можно увидеть мальчика, одетого в миниатюрный костюм священника, потому что во время болезни мать посвятила его в служение Богу или какому-нибудь святому на несколько лет, если только он выздоровеет. Но идея торговаться с помощью обетов скорее языческая, чем христианская, и иногда действительно слышится еще более ясный отголосок древней мысли, как, например, когда девушка обещает Деве Марии серебряный пояс, если та положит ее в объятия своего возлюбленного[105].

Чудеса опять-таки ожидаются от высших сил в обмен на услуги, оказываемые им человеком; ибо, как гласит пословица, ἄγιος ποῦ δὲν θαυματουρεῖ, δὲν δοξάζεται, "жалок тот святой, который не творит чудес". И чудеса творятся, как того и ожидают люди - одни внешне, другие на самом деле.

Притворное чудо ежегодно совершают священники церкви близ Воло в Фессалии. В стенах старого города Деметрия, расположенного на отроге горы Пелион, до сих пор легко прослеживается недостроенная церковь, посвященная Богородице. Сюда в пятницу после Пасхи стекается народ со всей Фессалии, чтобы увидеть чудо. В восточном конце церкви, с внешней стороны, квадратный резервуар был погружен на десять или двенадцать футов ниже уровня пола церкви, обнажая со стороны церковной стены древние фундаменты - возможно, какого-то храма, где два тысячелетия назад было совершено такое же чудо. Чудо заключается в наполнении этого резервуара водой; Но если учесть, что под полом самой церкви находятся цистерны, к которым спускается шахта в каждом нефе, и что цистерна снаружи, опущенная, как уже говорилось, на более низкий уровень, неприкрыто черпает воду из отверстия в фундаменте церкви, то в том, что священники, открыв какой-то шлюз,

наполняют цистерну, меньше чудесного, чем в той простой вере, с которой толпа со всех сторон стремится получить чашу чудесно оплодотворяющей, но вместе с тем мутной жидкости. Женщины пьют ее, мужчины несут домой, чтобы окропить несколько капель на кукурузное поле или виноградник.

Подлинные чудеса, во всяком случае, исцеления, похоже, хорошо известны. После личного расследования и расспросов на великом празднике Тенос я пришел к выводу, что некоторые случаи исцеления верой действительно имели место. Некоторые путешественники^[106] действительно были склонны насмехаться над этими чудесами и списывать их на выдумки заинтересованных священников. Но в официальном "Описании некоторых чудес от чудотворной *иконы* Благовещения в Теносе" общее число заявленных до 1898 года чудес составляет всего сорок четыре, то есть в среднем даже не по одному в год; и значительное большинство случаев, описанных подробно, включая двенадцать случаев психических расстройств, одиннадцать случаев слепоты и десять случаев паралича, ни одного врожденного, - можно отнести к категории нервных заболеваний, от которых возможно исцеление верой; В то время как некоторые из остальных, как, например, случай с человеком, который при первом же взгляде на *икону* выкашлял рыбью кость, застрявшую у него в горле на два года, не выходят за рамки веры; и даже если священники иногда пускают на плаву ложные или преувеличенные слухи, следует признать, что крестьянин, у которого достаточно веры, чтобы поверить их рассказам, также имеет достаточно веры, если исцеление верой вообще возможно, чтобы сделать такое исцеление возможным в его случае. И действительно, никто из тех, кто побывал в великих центрах чудесного исцеления, не может не быть впечатлен непоколебимой верой паломников. Из года в год они приходят тысячами, принося с собой увечных, неходячих, слепых и, что еще более жалко, безнадежно уродливых, для исцеления которых действительно необходимо чудо. Из года в год их укладывают спать в церкви или на ее территории в канун праздника. Из года в год их несут туда, где на них может упасть тень от проходящей крестным ходом *иконы*. Из года в год их окропляют водой из святого источника. И из года в год большинство из них уходят такими же, какими пришли, искалеченными, остановившимися, ослепшими и ужасно исхудавшими. Но вера остается непоколебимой, надежда все еще цветет, и они идут снова и снова, пока не заработают другое освобождение, чем то, которого они жаждут. Говорят, что с соседних островов уже привозили мертвых, но *икона* не воскрешала их. Есть лишь немногие, чья вера сделала их целыми; но я, со своей стороны, не сомневаюсь, что зрение мальчика было восстановлено на Теносе в тот год, когда я был там (1899), или что подобные случаи хорошо известны в таких святилищах, как Богородица в Мегаспелеоне, Святой Георгий на Скиросе или Святой Герасим в Кефалонии.

С этими чудесными исцелениями тесно связана старая языческая практика *ἐγκοίμησις* - спать в святилище бога, к которому обращаются за исцелением. В Теносе большинство паломников, приезжающих на праздник Женского дня, могут позволить себе остановиться только на одну ночь, которая предшествует ему. Зрелище тогда действительно странное. Весь пол церкви и большая часть двора снаружи покрыты лежащими верующими. С собой они принесли матрасы и одеяла для тех больных, для которых каменный пол слишком тверд; рядом с ними навалена всякая поклажа, кухонная утварь, буханки хлеба, кувшины с вином или водой - в общем, все, что необходимо для долгого ночного бдения или сна. И на эту массу тесно набитых страждущих верующих двери церкви запираются с девяти вечера до раннего утра следующего дня. Незадолго до закрытия я с трудом пробирався в тусклом свете через распростертые фигуры от южной до северной двери. Атмосфера была удушливой и пропахла дымом восковых лампад, которые весь день паломники жгли перед *иконой*. Казалось, здесь представлены все болезни и недуги; стоны и кашель не прекращались, и я

задавался вопросом, не о том, произойдут ли чудесные исцеления, а о том, сколько смертей произойдет за шесть или семь часов заточения, прежде чем двери снова откроются.

Но это самая худшая практика. Там, где есть больше времени, нет ничего антисанитарного. В списке исцелений в Теносе, на который я уже ссылался, есть много случаев, когда пациент проводил в церкви не одну ночь, а несколько месяцев. В качестве примера можно привести случай с моряком, у которого во время наблюдения за пароходом в гавани Патры случился паралитический припадок. Его отвезли в Тенос, и в течение четырех месяцев он ужасно страдал. Затем около полудня на Пасху он уснул и услышал голос, приказавший ему подняться. Проснувшись, он спросил окружающих, кто его звал; ему ответили, что никто, и он снова заснул. Так было дважды. В третий раз, услышав голос, он открыл глаза и увидел входящую в церковь женщину несказанной красоты и блеска; от потрясения он поднялся на ноги и начал ходить; и в тот же день сопровождал праздничную процессию вокруг города к изумлению всех жителей.

Когда я был на Скиросе, я услышал о не менее любопытном случае долгожданного исцеления, который недавно произошел и о котором говорил весь город. Семь лет подряд мужчина из Эвбеи приводил свою сумасшедшую жену в церковь Святого Георгия, чтобы она "спала" в течение сорока дней. Незадолго до моего приезда последний из этих периодов уже подходил к концу, когда однажды ночью и муж, и его жена увидели видение святого Георгия, который пришел и положил руку ей на голову; утром она проснулась в здравом уме. Когда я увидел ее в здравом уме - ведь они все еще были на острове, исполняя, как мне кажется, какой-то обет, данный мужчиной, - я не сомневался; и свидетельства жителей этого места, которые в течение семи лет видели ее безумной, казались неопровержимыми.

Примеры, которые я привел, взяты из записей церквей, которые унаследовали репутацию, которой обладал Эпидавр в древности. Благодаря энтузиазму, который вызывает их слава, они, вероятно, являются местом большего числа случаев исцеления веры, чем более скромные и менее известные святилища. Но в каждой церкви по всей стране иногда можно увидеть соблюдение этого обычая; во всяком случае, в менее цивилизованных районах это одно из самых распространенных средств лечения детских недугов, когда мать проводит ночь со своим ребенком в деревенской церкви.

В последующих главах мы обратим внимание на остатки других языческих институтов, которые приютила греческая церковь: оракул, установленный в христианской часовне и обслуживаемый священником, церковный праздник, на котором приносятся жертвы и читаются предсказания, сохранение древних "мистерий" в драматическом праздновании Страстной пятницы и Пасхи. Для настоящего времени было сказано достаточно, чтобы показать, что даже в пределах номинально христианского культа современный крестьянин в своем представлении о высших силах и во всем своем отношении к ним остается многобожником и язычником. И как в этом аспекте религии, так и в другом, касающемся заботы людей об умерших и их представлений о будущей жизни, постоянно проявляется устойчивость языческих верований и обычаев. Древние погребальные обычаи не нарушены, а в песнопениях, которые являются их частью, рай и ад христианства кажутся почти неизвестными: "нижний мир" (ὁ κάτω κόσμος), над которым властвует не Бог и не Дьявол, а Харон, - это земля, в которую отправляются все люди.

Но пока нет необходимости подробно останавливаться на этих вопросах. Надеюсь, и так ясно, что тот факт, что Греция номинально является христианской страной, не исключает надежды найти там поучительные пережитки язычества. Церковь не вытеснила своего предшественника. Проводя политику примирения и компромисса, она действительно

сумела навязать эллинской религии имя христианства, христианский кодекс морали и все внешние атрибуты христианского культа: но в основных вопросах религии она в значительной степени отступила от традиционных чувств расы. Она использовала святилища, которые другие ассоциации сделали священными; она допускала или принимала как свои собственные методы, с помощью которых люди обращались к другим богам, кроме ее; она потворствовала политеизму, присваивая святилища богов, которым люди были склонны поклоняться, для служения святым, которым они неизбежно должны были поклоняться как богам вместо них; и даже в этом случае она не смогла полностью подавить изгнанных божеств. В результате для крестьянина христианство - лишь часть более обширной религиозной схемы. Стороннему наблюдателю может показаться, что существуют два разных отдела народной религии: один номинально христианский, посвященный служению Богу и святым, снабженный святилищами и всем необходимым для поклонения, обслуживаемый регулярным священством, ограниченный догмами и системой; Другой связан с теми сохранившимися божествами дохристианской Греции, к которым мы должны обратиться далее, свободный в отношении своего поклонения как от вмешательства людей, так и от ограничений места, подчиняющийся только традиционным преданиям, которые каждый может интерпретировать своими собственными чувствами и дополнять своим собственным опытом. Но крестьянин, похоже, вряд ли осознает подобный контраст. Его христианские и языческие божества дружелюбно общаются друг с другом; молитвы, обеты и подношения возносятся обоим, то чтобы отвратить их гнев, то чтобы склонить их к доброте; исповедуемые пророки обоих родов, жрецы и колдуны, наделены родственными способностями; везде есть пересечение и переплетение. А когда сами власти греческой церкви переняли или попустительствовали стольким языческим верованиям и обычаям, как простолюдины могут различить двойные элементы в своей смешанной вере? Их христианство стало однородным с их язычеством, и именно религиозный дух, унаследованный от их языческих предков, одушевляет обоих.

ГЛАВА II. ВЫЖИВАНИЕ ЯЗЫЧЕСКИХ БОЖЕСТВ.

§ 1. Диапазон современного политеизма.

До сих пор мы рассматривали язычество с точки зрения его влияния на современное греческое христианство. Мы видели, как церковь, стремясь расширить свое влияние, одобряла многие обычаи и умиротворяла многие предрассудки народа, чей темперамент требовал множества богов и чье благочестие могло воздать им всем должное, народа, для которого критерием божественности не было ни моральное совершенство, ни всемогущество. С этической точки зрения некоторые из древних богов были лучше, некоторые хуже людей: с точки зрения силы они были сверхчеловеческими, но не всемогущими. Некоторые действительно утверждали, что между человечеством и его божествами нет разницы в происхождении. "Род людей един, - пел Пиндар, - с родом богов; ибо одна мать, давшая обоим дыхание жизни; но разделены они силами совершенно различными, так что человечество - ничто, а небо построено из меди, которая пребывает вечно непоколебимой^[107]". Единые по происхождению, они различны по могуществу. Критерием божества является сила, достаточная для того, чтобы бросить вызов смерти. Поэтому Гомер справедливо придал богам постоянные эпитеты "бессмертный" и "вечно

существующий". Только бессмертие является тем качеством, которое отличает их от людей не только в степени, но и в роде, и делает их достойными поклонения.

Люди, придерживающиеся таких представлений, естественно, с готовностью принимали новых бессмертных, о которых они раньше не знали, но с неохотой отстраняли в их пользу тех, кого они и их предки знали и кому служили. Пренебрежение к ним грозило опасностью, благословения обеспечивались склонностью к ним. Одному богу можно было воздавать больше почестей, другому - меньше; но ни одному бессмертному нельзя было полностью отказывать в служении: даже неосознанные промахи должны были исправляться подношениями "неизвестному богу". Такова по своей сути была народная религия, непоследовательная, может быть, и не глубоко интеллектуальная, но с очень широкими симпатиями - достаточно широкими, чтобы охватить поклонение всем бессмертным, широкими, как земля, небо и море, где они обитают и движутся.

Эти религиозные тенденции настолько сильны и глубоко укоренились в сердцах простых людей, что даже в наши дни, когда слово "христианин" стало популярным синонимом "грека" в отличие не только от "магометанина", но даже иногда от "западного", "католика" или "протестанта", и когда ужас вызывало бы любое обвинение в многобожии, все же признается большое количество сверхчеловеческих и по большей части бессмертных существ, которых церковь не смогла ни искоренить из народного сознания, ни включить в свою теологическую систему под видом святых или дьяволов. Все эти существа, будь они благосклонны к человеку или зловредны, рассматриваются как божественные. В древние времена простые люди, вероятно, слабо разбирались в различных категориях божественности; по преданию, один из семи мудрецов впервые провел различие между Богом, низшими божествами и героями[108]; и в наши дни простые люди, конечно, не более тонко понимают, чем тогда. Бога, святых и эти языческие силы все боятся и поклоняются им разными способами, традиционно подходящими для каждого; но сам факт поклонения провозглашает их всех одинаково богами.

Происхождение нехристианских божеств, даже если бы мы не смогли отождествить ни одного из них с богами классической Греции, было бы достаточно ясно доказано некоторыми общими терминами, под которыми все они подразумеваются. Те, кто использует эти термины, действительно, уже не осознают их значения; ведь всякое чувство антагонизма между языческими и христианскими элементами в народной религии, как мы видели, давно утрачено. Но сами слова - это пережиток тех ранних времен, когда борьба христианства с языческим миром была еще суровой. Среди наиболее распространенных терминов - слово ξωτικά[109] (т. е. ἑξωτικά), "посторонние" силы, явно изобретение ранних христиан. Выражение "те, кто вне" (οἱ ἔξω или οἱ ἑξωθεν) было использовано сначала С. Павлом[110], а затем и вообще Отцами Церкви для обозначения людей всех других убеждений. В IV веке Василий Кесарийский использовал прилагательное ἑξωτικός также в соответствующем смысле[111]. Это слово, несомненно, стало популярным, и, таким образом, τὰ ἑξωτικά, "посторонние", стало удобным термином для всеобъемлющего обозначения всех тех старых божеств, поклонение которым Церковь запрещала, но даже среди ее собственных приверженцев не могла полностью подавить. Другой всеобъемлющий термин, столь же значимый, хотя и не столь часто используемый, - это τὰ παγανά[112], "языческие". Он используется на Ионических островах и в некоторых частях материка, но я не встречал его и не знаю, как его понимают на Пелопоннесе или на островах Эгейского моря[113]. В

Кефалонии оно применяется главным образом, хотя и не исключительно, к виду сверхъестественных существ, обычно называемых калликанцари (καλλικάντζαροι), о которых подробнее будет сказано далее: Причиной такого ограничения может быть либо тот факт, что эти чудовища - судя по народным преданиям острова - настолько превосходят там все другие виды "языческих" существ, что этот один вид почти присвоил себе родовое имя, либо то, что в старые времена, когда слово παυανά, "языческий", еще понималось в том смысле, который мы ему приписываем, эти чудовища считались особенно "языческими", поскольку, как мы увидим позже, они с удовольствием нарушают сезон христианского веселья. Но в других местах этот термин, все еще используемый в том значении, которое, должно быть, было его первоначальным, включает в себя все виды нехристианских божеств; и в более ранние времена "языческие", вероятно, было таким же частым выражением, как и его синоним "посторонние". К ним, возможно, следует добавить редкое название, записанное Шмидтом[114], τοῖνα: ведь если производное от τζίνα, "мошенничество", "обман", верно, оно будет означать "ложные боги".

Помимо этих трех имен, указывающих на дохристианское происхождение этих божеств, есть еще несколько других - одни в универсальном употреблении, другие в местном и диалектическом, - которые представляют их в различных аспектах. Как класс "божеств" они называются δαιμόνια: как "явления", чья точная природа часто не может быть определена, φάσματα или φαντάσματα, а на Крите - σφανταχτά[115]: как быстрые и "внезапные" в своем приходе и уходе, ξαφνικά[116]: как призрачные и проходящие как видение, εἰδωλικά: как обитатели, по большей части, воздуха, ἄερικά: и от их сходства с ангелами, ἀγγελικά.

Может показаться странным, что первый и последний из этих терминов, δαιμόνια и ἀγγελικά, должны быть практически взаимозаменяемыми; ведь Церковь, во всяком случае, сделала все возможное в ранние времена, чтобы первый понимался в смысле "демонов" или "дьяволов", а не "божеств". Но попытка изменить смысл, похоже, не произвела особого впечатления на людей, которые не считали доброту неотъемлемой частью божества; и в более поздние времена сама церковь или многие из ее менее образованных священников, во всяком случае, уступили популярным идеям. Отец Ричард[117], иезуит, проживавший в XVII веке на острове Санторини, рассказывает о случае со старым греческим священником, который долгое время специализировался на экзорцизме и был готов изгонять как ангелов, так и демонов из тел тех, кто был ими поражен. На вопрос иезуита о том, какое различие он проводит между демонами и ангелами, священник ответил, что демоны приходят из ада, а ангелы - это ἄερικόν τι, разновидность аэриальных существ; но хотя он и придерживался теоретического различия между ними, его практика выдавала убеждение, что и те и другие одинаково вредны. К экзорцизму приходилось прибегать как в случаях "ангельской", так и "демонической" одержимости; и отец Ричард подробно описывает жестокости и пытки, которым подвергалась женщина, подозреваемая в первом случае, чтобы заставить пагубный ангельский дух внутри нее признать свое имя. Характеры δαιμόνια и ἀγγελικά фактически одинаковы, и тонкие теологические различия, которые можно было бы провести между ними, естественно, теряются для людей, которые видят, что даже священники относятся к ним как к одинаково проклятым.

Осталось отметить еще несколько местных или диалектических названий. Два из них, οτοῖχεῖ ἅ и τελῶνια, обозначают, собственно, два разных вида сверхъестественных существ: первые - джиннов, обитающих в определенных местах[118], а вторые - аэриальных существ, главным образом связанных с переходом людей из этого мира в другой[119], и лишь в свободном и локальном смысле употребляются в более широком смысле. Имя σμερδάκια, записанное из Филиатры в Мессении, очевидно, является уменьшительной формой от корня, означающего

"ужасный[120]". Критское слово *κῆρυκα* имеет менее определенную этимологию, но если, как было предположено, оно имеет какое-то отношение к глаголу *κῆρυκα*, "спускаться в подземный мир" и, следовательно, "впадать в транс" ("очарованные" духи считались временно ушедшими туда), то оно может обозначать либо обитателей нижнего мира, либо существ, пугающих людей до бессмысленного и похожего на транс состояния[121]. Далее следуют два слова *ζοῦπιρα* и *ζωντόβολα*, толкование которых, как мне кажется, одно и то же. Бернхард Шмидт[122], к чьей работе я постоянно обращался в этой и последующих главах, выводит первое из среднегреческого слова *ζόμβρος*[123], эквивалентного древнему *τραῦελαφος*, фантастическому животному из аристофановской славы; но на Скиросе мне объяснили, что это шуточный эвфемизм, применяемый к сверхъестественным существам и обозначающий, соответственно, паразитических насекомых. Подразумеваемое сочетание суеверного благоговения при избегании названия сверхъестественных вещей с определенным широким юмором при замене того, что для крестьянина является одним из меньших раздражителей жизни, безусловно, характерно для греческого народа; и точность объяснения, данного мне, подтверждается тем фактом, что на острове Кифнос другое слово, *ζωντόβολα*, как записано, также имеет значение "насекомые"[124]. Шутка, если она таковой является, должна возникнуть очень давно и в период своего расцвета, должно быть, пользовалась широкой популярностью; ведь в Арахове на склонах Парнаса, месте, далеко отстоящем от Скироса, слово *ζοῦπιρα* используется в смысле сверхъестественных существ людьми, которые, очевидно, совершенно не знают его первоначального значения[125]. К этим сложным терминам следует добавить несколько эвфемизмов простого характера - *τὰ πίζηλα* (т. е. *ἐπίζηλα*) "завидные" в одной из деревень Теноса[126], и во многих местах такие общие термины, как *οἱ καλοὶ* "благородные", *-οἱ ἀδερφοὶ μας* 'наши братья', *-οἱ καλορίζικοι* 'удачливые', *-οἱ χαρούμενοι* 'радостные.' Такие уклонения от более прямой номенклатуры встречаются очень часто, и, поскольку выбор эпитета практически зависит от усмотрения говорящего, составить их полный список не представляется возможным.

Насколько каждое из этих имен может быть применено в целом ко всем классам языческих богов, демонов и чудовищ, которых я собираюсь описать, - вопрос, который я не могу определить. С одной стороны, многие имена, как мы видели, являются чисто местными, ограниченными несколькими деревнями, районами или островами и неизвестными и непонятными в других местах: а с другой стороны, некоторые из этих сверхъестественных существ сами по себе столь же локальны, и моя информация о них была собрана из широко разбросанных регионов греческого мира. Отсюда следует, что, хотя несколько терминов, которые я объяснил, являются всеобъемлющими в местном обиходе и включают все сверхъестественные существа, признанные на местном уровне, невозможно сказать, сочтут ли их пользователи нужным распространить их на божества других районов. Вероятно, они бы так и поступили; но только в отношении наиболее распространенных терминов, *δαμόνια* и *ἐξωτικά*, я могу с уверенностью утверждать, что они имеют универсальное применение.

Сохранившиеся языческие божества естественным образом делятся на два класса. Есть одиночные и индивидуальные фигуры, такие как Деметра, и есть коллективный и общий класс, к которому относятся, например, нимфы. Исключительный случай может произойти, когда какая-то изначально единичная личность была размножена до целого класса. Лесбийская дева Гелло, которая, согласно суеверию, известному Сафо[127], в отместку за свою безвременную смерть преследует свои старые обители, охотясь на младенцев женщин, чьему материнству она завидовала, уже не одна, а много; место девы, которую смерть унесла, не дав ей познать любовь мужа и детей, заняли закоснелые ведьмоподобные существа, которые тем не менее носят ее имя и похожи на нее тем, что, подобно гарпиям, слетаются на маленьких детей и высасывают из них кровь[128]. Но в целом разделение

сохраняется; есть боги-одиночки и есть группы богов. О первых в ряде случаев почти ничего не сохранилось. Та память о них, которая еще сохранилась в народе, ограничивается, возможно, одной народной историей из многих сохранившихся. В таких случаях я не чувствую полной уверенности в том, что ссылка является частью подлинной традиции; несмотря на популярную форму, в которую облечены истории, всегда возможно, что, благодаря распространению образования, рассказчик привнес в них некоторые схоластические крупницы древней мифологии. Об Александре Македонском можно услышать немало историй, почерпнутых из литературных источников; не исключено, что и две истории, опубликованные Шмидтом и содержащие явные реминисценции Посейдона и Пана, виктимизированы с точки зрения фольклора таким же образом. К счастью, случаи, в которых приходится ощущать этот резерв, немногочисленны и по своей сути не важны: ведь хотя доказательство подлинной традиции было бы интересным, все же одна современная аллюзия вряд ли прольет свет на древнее представление о божестве или его культе. С другой стороны, там, где современный фольклор более обилен, а в случае с группами низших божеств, прежде всего, имеется достаточный запас информации, возможно, что изучение народных представлений современности может пролить свет на наше понимание древней религии.

§ 2. Зевс.

Ἔκ Διὸς ἀρχώμεσθα.

Зевсу, древнему отцу богов и людей, принадлежит первенство, но в современной схеме народной религии для него осталось мало места. Его функции перешли к христианскому Богу, а его личность слилась с личностью Отца, которого признает Церковь. Но хотя он больше не является божеством, древнее представление о нем наложило узкие ограничения на характер его преемника. Мы уже отмечали, что признанный ныне Бог осуществляет тот же общий контроль, что и ранее Зевс, над всеми изменениями и случайностями этой земной жизни, но, опять же уподобляясь Зевсу, имеет в своем особом ведении только регулирование более однообразных фаз природы и погоды. Более необычные явления, и среди них иногда даже гром, на который претендует С. Элиас, передаются святым или нехристианским божествам; но по большей части гром остается во владении Бога, как он всегда принадлежал Зевсу; а его более важный спутник, молния, никогда, я думаю, не приписывается С. Элиасу, а управляется только Богом.

Само название этого оружия, которое унаследовал христианский Бог, наводит на мысли об олимпийском *царстве*. В последнее время мы много слышали о двуглавом топоре как религиозном символе, который, по-видимому, постоянно ассоциировался, особенно на Крите, с поклонением Зевсу. Современное греческое слово, обозначающее то, что мы называем молнией, - ἄστροπτελέκι (синкопированная форма ἀστράπτοπτελέκι за счет потери одного из двух совпадающих слогов, начинающихся с одной и той же согласной), и означает буквально "молниеносный топор". Таким образом, оружие, которым владеет верховный бог, представляется в виде топорной ракеты; и хотя в дошедшей до нас древней литературе мы нигде не можем найти слово πέλεкус, используемое для обозначения молнии, нет причин, почему бы современному слову не быть выражением унаследованной от древности концепции и не дать ключ к тому, что само по себе кажется простым и подходящим объяснением этого многозначного символа.

О божественных ассоциациях молнии сейчас, как и в эпоху правления Зевса, свидетельствует благоговение, с которым повсеместно относятся к людям и скоту, деревьям и домам, в которые ударила молния, - благоговение того первобытного типа, который не делает различий между священным и проклятым. Достаточно того, что конкретные люди или предметы вступили в тесный контакт с божественной силой; этот контакт выделяет их; они не должны выполнять обычную работу или использоваться в обычных целях. В старину любое место, подвергшееся удару, выделялось возведением алтаря и принесением жертвы, но в то же время оставалось незанятым и, кроме жертвенных целей, не посещалось[129]; его одновременно почитали и избегали. Однако в случае с людьми чувство благоговения граничило с почтением. Ни один человек, - говорит Артемидор, - пораженный молнией, не исключается из гражданства; более того, такой человек почитается даже как бог[130]. То же чувство проявляется и сейчас. Крестьянин осеняет себя крестным знаменем, проходя мимо обгоревшего и почерневшего ствола дерева; но если человеку посчастливилось быть пораженным, а не убитым, он может до конца жизни предаваться праздности - соседи будут его поддерживать - и в то же время пользоваться репутацией человека, который больше, чем человек.

Но, несмотря на благоговейный трепет, который вызывает жертва молнии, сейчас, как и в старые времена, молния часто воспринимается как орудие божественного возмездия. Жители Арахова, увидев вспышку, объясняют это явление фразой κάποιον διάβολον ἔκαψε, "Он сжег какого-то дьявола", и подразумеваемым субъектом этого глагола, как и в большинстве фраз, описывающих погоду, несомненно, является Бог[131]. Та же идея в еще более откровенно языческом облачении хорошо показана в рассказе из Закинфа[132], который представляет собой не что иное, как старый миф о войне титанов против Зевса с опущенными именами действующих лиц. Суть его такова.

Однажды гиганты восстали против бога. Сначала они взобрались на гору и стали бросать в него камни; но он схватил свои молнии (τσακώνει τὰ ἄστροπελέκη α του) и бросил их в гигантов, и все они упали с горы, а многие были убиты. Тогда один, чье мужество было еще непоколебимо, связал тростник и попытался дотянуться им до неба (с какой целью, в рассказе не говорится; но народные предания часто бывают несколько бессодержательными, и этот неясный случай, вероятно, является несовершенным воспоминанием о легенде о Прометее); но молния сожгла его в пепел. Тогда его оставшиеся товарищи предприняли последний штурм, но молния снова убила многих из них, а оставшиеся были обречены всю жизнь жить в заточении под горой.

Эта история - одна из тех, которые сами по себе могли бы вызвать подозрение в схоластическом происхождении или влиянии; но так случилось, что практически та же история была записана и на Хиосе, с небольшим добавлением, что там предводитель нападения гигантов присвоил себе имя Самсон. Подобное подтверждение с другого конца греческого мира позволяет утверждать подлинный характер традиции.

Таким образом, хотя Зевс был в целом вытеснен христианским Богом, его характер и мифические атрибуты оставили сильный и неизгладимый след в религии наших дней. Современное представление о Боге практически идентично древнему представлению о божестве, которое действительно было одним из многих богов, но в мыслях, а зачастую и в речи, являлось богом *par excellence*. Христианство мало что сделало здесь, кроме подавления личного имени Зевса.

Все это, несомненно, свидетельствует скорее о слиянии язычества с христианством, чем о независимом сосуществовании божеств отдельных систем. Но есть два небольших факта,

благодаря которым я отвел Зевсу место среди языческих божеств, чья индивидуальность еще не полностью канула в Лету. Люди Арахова, как мы уже заметили выше, все еще клянутся "богом Крита", который не может быть никем иным, как Зевсом; а на самом Крите недавно было и, возможно, все еще есть в употреблении обращение ἰκοῦτε μου Ζῶνε θεέ, "Услышь меня, о бог Зевс[133]". Подобные выражения, хотя их первоначальная сила уже не известна тем, кто их использует, тем не менее свидетельствуют о том, что, возможно, не так много поколений назад Зевс все еще признавался и почитался на местах как божество, отличное от христианского Бога, которому он, действительно, постепенно уступил свое положение и свои атрибуты.

§ 3. Посейдон.

За то, что в воображении греческого народа сохранился какой-либо бог моря, я лично поручиться не могу. Хотя я бывал среди мореплавателей во многих местах, я никогда не слышал упоминаний о других божествах, кроме женских. То, что я здесь излагаю, полностью опирается на авторитет Бернхарда Шмидта.

В его сборнике народных историй есть одна история с острова Закинф, озаглавленная "Тринадцатый капитан", которая звучит так[134]:- Король, который был самым сильным человеком своего времени, начал войну с соседом. Его сила заключалась в трех волосках на груди. Он уже готов был разбить врага, когда его жену подкупили, чтобы она срезала эти волоски, и он с тринадцатью спутниками попал в плен. Но волосы начали расти снова, и тогда враги бросили его и его спутников в яму. Остальные погибли от падения, а он, брошенный последним, упал на них и остался невредим. Над ямой враги возвели курган. Однако он нашел в яме мертвую птицу и, прикрепив ее крылья к своим рукам, взлетел вверх и унес с собой курган и все остальное. Потом он парил высоко в воздухе, пока ливень не смыл глину, которой были прикреплены перья к его рукам, и он упал в море. Тогда из моря вышел его бог (ὁ θαίμονας τῆς θάλασσης) и ударил его трехконечной вилкой (μία πειροῦνα μὲ τρία διχάλια)" и превратил его в дельфина до тех пор, пока не найдет девицу, готовую стать его женой. Через некоторое время дельфин спас потерпевшего кораблекрушение короля и его дочь, а принцесса в награду взяла его в мужа, и заклятие было снято.

Согласно тому же авторитетному источнику[135], другие характеристики этого трехликого морского бога таковы: он наполовину человек, наполовину рыба; его богатство, состоящее из всех сокровищ, потерянных в море, настолько велико, что он спит на золотом диване; и он ездит на дельфинах. Таким образом, Посейдон (или, возможно, Нерей) сохранился в памяти греческого народа как божество, не связанное с христианством. Однако в более широком смысле его функции были переданы Святому Николаю, к чьей помощи неизменно обращаются моряки во время опасности, и который приобрел прозвище "моряк" (ναύτης)[136].

Упоминание морского бога и его трезубца в истории, которую я повторил, должно быть, я думаю, принято с некоторой оговоркой как возможная схоластическая интерполяция. Я не могу найти подтверждения этому ни в одной другой народной сказке, и, кроме того, последняя часть сказки знакома мне в другой форме. Обычно героем является молодой принц, отправляющийся на поиски приключений в мир, а не король, у которого дома уже есть жена; а его превращение в дельфина происходит по вине злобной ведьмы, в чьи сети он попадает. Но хотя по этим причинам я не привожу эту историю как несомненное

доказательство сохранения Посейдона в народной памяти, я пересказал ее довольно подробно, потому что она представляет собой прекрасный тип современных народных сказок, и, изучив ее, если мы теперь оставим Посейдона и сделаем небольшое отступление, мы сможем оценить связь, существующую между такими историями и мифами древности.

Царь, который был самым сильным человеком своего времени, имеет классический прототип в мессенском вожде Аристомене. Он тоже был брошен своими врагами-спартанцами в яму вместе с товарищами и один избежал смерти от падения, будучи поднят на крыльях орлов. Опять же, идея о том, что сила человека заключена в определенном волосе или волосках, хорошо известна в античной мифологии; и хотя она отнюдь не свойственна грекам, а характерна для многих народов мира, мы можем справедливо предположить, что современный грек не заимствовал ее извне, а унаследовал от тех предков, среди мифов которых была история о Сцилле и Нисусе. Наконец, в эпизоде с прикреплением героем крыльев к рукам с помощью глины и его последующим падением в море есть все основы легенды об Икаре.

Таким образом, в одной современной народной сказке соединились *мотивы* трех отдельных древних мифов. И на основании этой и других подобных историй - ведь в сборнике, из которого я ее позаимствовал, есть несколько историй, в которых легко узнаются такие фигуры, как Мидас, Сфинкс и циклопы, - можно сделать вывод о реальном отношении древней мифологии к современным народным сказкам. Определенные темы, должно быть, существовали с незапамятных времен, и они были переработаны в сказки сменяющимися друг друга поколениями *рассказчиков* с постоянно меняющейся обстановкой. Новые сочетания *мотивов* пробовались и продолжают пробоваться; каждый художник может добавить новые детали; неизменной остается только тема в ее самом простом виде, простая основа сюжета. Это в то же время объясняет широкие вариации одного и того же мифа даже у самих древних и предостерегает нас от того, чтобы судить о ценности современной народной сказки или народной песни по близости ее сходства с каким-либо древним мифом, который мог сохраниться до нас в литературе. Естественно, что наиболее законченное и художественное изложение истории пришлось по вкусу образованным людям и стало ортодоксальной классической версией; но вполне вероятно, что до того, как история достигла стадии признанного совершенства, многое примитивное было подавлено как нехудожественное, а многое нетрадиционное было добавлено воображением поэта. Неграмотный рассказчик, наделенный меньшей фантазией и не знающий условностей искусства, является гораздо более надежным проводником чистой традиции; хотя он и чувствует себя вправе сочинять вариации на тему оригинала, у него, конечно, меньше сил и, как правило, меньше склонности к этому; ведь именно точностью памяти и даже словесной верностью традиционной форме рассказа современный рассказчик гордится больше всего. Поэтому современная народная история, звучащая из уст крестьянина в форме, почти дословно идентичной той, в которой ее рассказывали последующие поколения крестьян до него, может содержать больше подлинно первобытного материала, чем ее литературная версия, датируемая, возможно, двумя тысячами лет или более назад.

§ 4. Пан.

История, опять же из того же сборника^[137], вкратце звучит так: "Давным-давно у одного священника был хороший сын, который пас коз. Однажды "Панос" подарил ему козленка с золотой шкурой. Он сразу же принес его во всесожжение Богу, и в ответ ангел пообещал ему все, о чем бы он ни попросил. Он выбрал волшебную трубку, которая должна была заставить

танцевать всех слушателей. Таким образом, ни один враг не мог приблизиться к нему, чтобы коснуться его. Однако царь послал за ним, и козопас, заставив посланцев танцевать не один раз, добровольно дал себя схватить. Тогда царь бросил его в темницу, но у него осталась с собой флейта, и когда он играл, даже дома и камни танцевали, падали и разбивались все, кроме него и его самого. "Все это дело, - завершает рассказ Панос, - было устроено для того, чтобы несколько очистить мир от злых людей".

Здесь пасторальная сцена и дар волшебной трубки (не самим Паносом, правда, но косвенно благодаря ему) наводят на мысль о подлинном воспоминании о Пане. Именно у него "премилый Дафнис" учился искусству музыки. Главная трудность заключается в форме, которую приняло имя. Современный именительный падеж, если бы он образовался так же, как и в других словах того же склонения, естественно, был бы *Panas* (Πάνας), и необычное окончание вызывает подозрение, что рассказчик истории слышал о Пане из какого-то литературного источника и, как часто бывает в таких случаях, немного ошибся в имени. Но если эта сказка является частью подлинной традиции, то ее завершение примечательно. Нравственная цель, приписываемая божеству, указывает на более высокое представление о нем, чем то, которое обычно встречается в древнем искусстве и литературе. Но народная традиция, воплощенная в легенде, не обязательно виновата; более того, она может быть более верна тому представлению о Пане, которое преобладало среди простолюдинов в давние времена, чем портреты, нарисованные и переданные более образованными современниками. Бог-покровитель аркадских пастухов, естественно, показался бы грубым существом культурным афинянам V века, которые, если бы не его чудесное вмешательство в битву при Марафоне, никогда бы не удостоили его храма. Но среди его первоначальных поклонников вполне возможно, что, помимо того, что он руководил увеличением стад, как Деметра - увеличением полей, он считался похожим на нее и в обладании более возвышенными атрибутами, так что действительно был повод для сетований по поводу странного сообщения "Великий Пан умер^[138]".

Но, возможно, Пан еще не умер, а если и умер, то не забыт. И как эта одинокая современная история, если она подлинная, свидетельствует о долгой памяти о его лучших качествах, так и в демонологии средних веков более суровый аспект его древнего характера все еще обеспечивал ему благоговение людей. Феокрит^[139] озвучил хорошо известное суеверие, заставив козла сказать: "Нет, пастух, этого может не быть; в полдень мы можем не трубить; это Пан, которого мы боимся"; ведь считалось, что в ярости, пробудившись от полуденной дремы, он поразит незваного гостя "паническим" ужасом: И именно это суеверие повлияло на переводчиков Септуагинты, когда они перевели фразу, которая в нашей библейской версии Псалмов^[140] выглядит как "разрушение, которое происходит в полдень", словами οὐρανὸν καὶ βασιλείαν μεσημβρινόν. Во второй половине этой фразы память о Пане, несомненно, была увековечена; ведь в некоторых молитвенных формах, цитируемых Львом Аллатиом^[141] в XVII веке, среди опасностей, от которых ищут божественного избавления, не раз упоминается этот "полуденный демон"; а соответствующий "демон меридиана"^[142] занял не менее достойное место среди призрачных врагов римских католиков.

Возможно, и сейчас в пасторальных горах Греции какой-нибудь путешественник услышит весть о Пане.

§ 5. Деметра и Персефона.

Память о немногих древних божествах была более живучей, чем о Деметре; но в разных районах воспоминания о ней принимают совершенно разные формы. Сохранилось множество следов ее имени и культа, а также легенд, связанных с ней и ее дочерью; но в одном месте они были христианизированы, в другом - остались языческими.

В той мере, в какой она повлияла на традиции Церкви, мужское божество, Святой Димитрий, в целом вытеснило ее. Под именем *στερεανός*, "принадлежащий сухой земле", он в большинстве районов взял на себя покровительство сельскому хозяйству; о его унаследованном интересе к браку свидетельствует количество свадеб, отмечаемых, особенно в сельскохозяйственных районах, в его день. Но в Элевсисе, старом доме самых священных обрядов Деметры, народ, похоже, не принял бы замену своей богини мужским святым и поддался церковному влиянию лишь настолько, что создал для себя святую Деметру (*ἡ ἁγία Δήμητρα*), совершенно неизвестную в других местах и никогда не канонизированную. Более того, в открытую бросая вызов иконоборческой церкви, они сохранили старую статую Деметры и, просто присовокупив к имени своей любимой богини титул "святой", продолжали поклоняться ей, как и прежде. Статую регулярно увенчивали цветочными гирляндами в надежде получить хороший урожай и, несомненно, молились перед ней, как сейчас перед изображениями канонических святых. Такое положение вещей сохранялось вплоть до начала XIX века. Тогда, в 1801 году, два англичанина по имени Кларк и Криппс, вооруженные турецкими властями лицензией на грабеж, совершили поступок, подобный тому, что совершил Веррес в Энне, и, несмотря на бунт среди крестьян Элевсиса, силой вывезли почтенный мрамор; и то, что было видимой формой великой богини, от присутствия и благосклонности которой с незапамятных времен зависело плодородие Триасийской равнины, теперь является малозаметным объектом, внесенным в каталог как "No. XIV, Музей Фицуильяма, Кембридж, (сильно изуродованный)"[143].

Святая Деметра, однако, хотя и потерянная из виду, все еще была дорога памяти деревенских жителей; и, несмотря на разрушение старых верований и легенд, которое столь восхваляемый прогресс и образование Греции совершили в более цивилизованных районах без какой-либо разумной компенсации, антиквар Ленорман нашел в 1860 году старого албанского[144] священника, который, убедившись в отсутствии насмешек, пересказал ему следующую замечательную легенду[145]: "S. Деметра была старой женщиной из Афин, доброй и хорошей, которая все свои небольшие средства посвящала тому, чтобы кормить бедных. У нее была дочь, прекрасная до невероятия; со времен "госпожи Афродиты" (*κυρά 'φροδίτη*) никто не видел ее столь прекрасной". Однажды турецкий владыка из окрестностей Сули, человек лукавый и сведущий в магии, увидел, как она расчесывает свои золотистые волосы, доходившие до самой земли, и страстно влюбился в нее. Он выждал время и, найдя возможность поговорить с ней, попытался соблазнить ее. Но она, будучи столь же благоразумной, сколь и прекрасной, отразила все ухаживания негодая. Тогда он решил увезти ее и отдать в свой гарем. Однажды в рождественскую ночь, когда Деметра была в церкви, турок (*ὁ ἄγῳς*) взломал дверь ее дома, схватил девушку, которая была дома одна, унес ее, несмотря на ее крики о беде, и, держа ее на руках, вскочил на своего коня. Это был удивительный конь: он был черного цвета, из его ноздрей вырывалось пламя, и он мог одним махом пронестись с востока на запад. В одно мгновение он донес насильника и жертву до самых гор Эпира.

Когда престарелая Деметра вернулась из церкви, она обнаружила, что ее дом взломан, а дочь исчезла; она была в большом отчаянии. Она спросила соседей, не знают ли они, что стало с ее дочерью, но они не осмелились ничего ей сказать, так как боялись турок и их

мести. Тогда она обратилась с расспросами к дереву, которое росло перед ее домом, но и дерево ничего не могло ей сказать. Она спросила у солнца, но солнце не смогло ей помочь; она спросила у луны и звезд, но и от них она ничего не узнала. Наконец аист, гнездившийся на крыше дома, сказал ей: "Давно мы живем бок о бок, тебе столько же лет, сколько и мне. Послушай, ты всегда была добра ко мне, никогда не тревожила мое гнездо, а однажды помогла мне отогнать хищную птицу, которая хотела унести моих птенцов. В благодарность я расскажу тебе, что знаю о судьбе твоей дочери: ее увез турок на черном коне, который унес ее на запад. Пойдем, я отправлюсь с тобой, и мы будем искать ее вместе".

В сопровождении аиста Деметра отправилась в путь; время было зимнее, холодное, горы покрыты снегом. Бедная старуха замерзла и едва могла идти; она спрашивала всех встречных, не видели ли они ее дочери, но они смеялись над ней или не отвечали; перед ее лицом закрывали двери и отказывали ей во входе, ибо люди не любят страданий; и она шла, плача и причитая. Так она дотащила свои конечности до Лепсины (современное название Элевсиса), но, придя туда, она замерзла и упала на обочину дороги. Так бы она и умерла, но по счастливой случайности мимо проходила жена *ходжа-бачи* (старосты деревни), которая шла присмотреть за своими стадами и возвращалась. Мариго - так ее звали - пожалела старуху, помогла ей подняться и привела к своему мужу, которого звали Николаем^[146]. *Ходжа-бачи* был так же добр, как и его жена; оба приняли, как могли, бедную убитую горем женщину, ухаживали за ней и старались ее утешить. В награду за это святая Деметра благословила их поля и даровала им плодородие.

У Николая, *ходжа-бачи*, родился сын, красивый, сильный, храбрый, умелый, одним словом, лучший *палликар* во всей стране. Видя, что Деметра не в состоянии продолжать путешествие, он предложил ей заняться возвращением дочери, попросив в качестве вознаграждения лишь ее руку. Предложение было принято, и он отправился в путь в сопровождении верного аиста, который не отказался от задуманного.

Юноша шел много дней, ничего не находя. Наконец однажды ночью, когда он находился в лесу прямо среди гор, ему бросился в глаза яркий свет в некотором отдалении. Он поспешно направился к нему, но точка, откуда исходил свет, оказалась гораздо дальше, чем он предполагал вначале; темнота обманула его. Однако в конце концов он добрался туда и, к своему великому изумлению, обнаружил сорок драконов, которые лежали на земле и наблюдали за огромным котлом, кипевшим на огне. Не растерявшись, он поднял котел одной рукой, зажег факел и поставил сосуд на огонь. Пораженные таким проявлением силы, драконы столпились вокруг него и сказали: "Ты, который можешь поднять одной рукой котел, который мы общими усилиями едва можем унести, ты один способен унести девицу, которую мы давно пытаемся схватить, но не можем из-за высоты башни, в которой маг держит ее взаперти". Сын *ходжа-бачи* Лепсина понял, что от этих чудовищ невозможно спастись. В сопровождении сорока драконов он подошел к башне и, осмотрев ее, попросил несколько больших гвоздей, которые взял и вбил в стену, чтобы получилось подобие лестницы, и которые по мере подъема снова вытаскивал, чтобы драконы не последовали за ним. Добравшись до вершины и с некоторым трудом пробравшись в маленькое окошко, он предложил драконам подняться, как он, по одному, что они и сделали, дав ему время убить каждого из них, пока следующий карабкался вверх, и сбросить на другую сторону башни, где находились большой двор, великолепный сад и прекрасный замок. Избавившись таким образом от своих опасных стражей, он спустился в глубь башни и обнаружил там дочь святой Деметры, красота которой сразу же внушила ему самую пылкую любовь.

Он стоял на коленях у ее ног, как вдруг появился маг и в ярости бросился на юношу, который мужественно встретил его. Первый обладал нечеловеческой силой, но сын Николя не

уступал ему. Маг обладал способностью превращаться в любую вещь по своему желанию; он последовательно превращался то во льва, то в змею, то в хищную птицу, то в огонь, надеясь под каким-нибудь из этих обликов измотать своего противника; но ничто не могло поколебать мужества юноши. Три дня продолжался бой. В первый день маг казался побежденным, но на следующий он восстановил свое преимущество; в конце дня он убил своего молодого противника и разрубил его тело на четыре части, которые развесил по четырем сторонам башни. Затем, воодушевленный своей победой, он совершил насилие над дочерью Деметры, целомудрие которой он до сих пор уважал. Но ночью аист улетел на большое расстояние за известной ему волшебной травой, принес ее в клюве и натер ею губы юноши. В тот же миг части его тела вновь соединились, и он ожил. Велико было его отчаяние, когда он узнал, что произошло после его поражения; но на третий день он с еще большей яростью бросился на мага, чтобы наказать его за преступление.

И снова юноша, казалось, был на грани поражения, как вдруг ему пришла в голову счастливая мысль обратиться к Панагии, поклявшись, что в случае победы он станет монахом в монастыре Фанеромен[147]. Божественная защита, к которой он обратился, придала ему сил, и ему удалось сбросить своего противника: аист, который так помог ему, сразу же набросился на упавшего мага и выколол ему глаза; затем клювом он вырвал белый волос, заметный среди черных кудрей, покрывавших его голову. От этого волоска зависела жизнь турецкого мага, который тут же скончался.

Завоеватель, взяв с собой девушку, привез ее обратно в Лепсину, как раз в то время, когда наступала весна и на полях начинали появляться цветы. Затем он, как и обещал, удалился и затворился в монастыре. Святая Деметра, получив обратно свою дочь, ушла вместе с ней. Что стало с ними потом, никто не знает, но с тех пор поля Лепсины, благодаря благословению святого, не перестают быть плодородными".

Было бы излишним указывать на многочисленные детали этой легенды, которые полностью совпадают с рассказом об изнасиловании Персефоны в гомеровском гимне. Переплетение христианских идей, воспоминаний о турецком господстве и рассказов о сказочных чудовищах может показаться странным для уха, не знакомого с причудами греческих народных преданий. Однако самый скептически настроенный человек не сможет усомниться в том, что традиция, на которой основана легенда, - не что иное, как старый миф, и что четыре главных действующих лица в этой драме - не кто иные, как Деметра и Коре, Плутон и Триптолем. Плутон, замаскированный под турецкого агу, пожалуй, наименее узнаваем, но в некотором роде как пережиток древней традиции роль, которую он играет, является самой примечательной во всей легенде. Именно в Сули в Эпире он увозит девушку. Это район древних Коцита и Ахерона; здесь находился один из спусков в нижний мир; здесь властвовал Эйдоней, и здесь, по одной из версий мифа[148], была сцена изнасилования Персефоны этим богом. Таким образом, претензии двух отдельных местностей на одно и то же мифологическое различие, похоже, каким-то образом вошли в единую современную легенду.

В той же части Эпира, согласно Ленорманту, история, похожая на ту, что он слышал в Элевсисе о дочери С. Деметры, была рассказана *mutatis mutandis* С. Деметрием: но поскольку либо чувство приличия, либо недостаток знаний не позволили ему опубликовать ее подробности, простое утверждение, что она существовала, не представляет большой ценности. Но легенда, которую он излагает в полном объеме, может быть принята за подлинную без подтверждения на основании ее собственной структуры. Ленорманта

действительно обвиняли в *недобросовестности* в его собственном отделе археологии и в подделке некоторых надписей, которые он опубликовал; но даже если бы это обвинение можно было обосновать, я сомневаюсь, что у него была склонность к изобретению легенды, о которой он упоминает только в скудных примечаниях, или способность соединить древние и современные идеи в столь хорошую имитацию подлинной народной истории. По моему мнению, построение легенды практически доказывает ее подлинно народное происхождение.

Так, Элевсис и, в меньшей степени, многие места, где С. Деметрий сменил Деметру, вряд ли еще утратили связь с древним поклонением богине, пусть и в христианизированной форме. Но и Аркадия, где только на всем Пелопоннесе коренное население было защищено от ахейских и дорийских переселенцев и в уединении хранило самые святыне пеласгийские культы, сохранила до наших дней в рассказах и обычаях некоторые пережитки старой религии; и здесь они менее окрашены в христианские тона.

Недалеко от города Фенея, который, по словам Павсания[149], был местом проведения мистерий, подобных тем, что совершались в Элевсисе, есть несколько подземных каналов, по которым уходят воды Фенейского озера, чтобы вскоре вновь появиться в виде реки Ладон. Сам Павсаний считал, что эти каналы искусственные - дело рук Геракла, который, как говорили, также построил рядом канал, следы которого видны до сих пор: но согласно другому авторитету[150], они были проходом, по которому Плутон унес Персефону в адские области. Некоторые воспоминания о последнем веровании, похоже, все еще сохранились среди жителей Фонии (современная форма Фенеоса), которые называют эти подземные отверстия ἡ τρούπηαις τοῦ διαβόλου, "дырами дьявола", и верят, что именно через них духи мертвых переходят в нижний мир. Мой проводник сообщил мне также, что по подъему или спаду воды в озере - уровень колеблется в необычайной степени - можно судить о том, какой уровень смертности можно ожидать в деревне. Если вода стоит высоко, то нижний мир на данный момент переполнен и не требует больше жителей; если же она тонет, то нижний мир пуст и жаждет новых жертв. Связь таких верований с культом Персефоны, хотя и неясная, вероятно, реальна; но насколько они распространены среди нынешних жителей деревни, я сказать не могу; Додвелл[151], по-видимому, не слышал о них ничего, кроме названия "дьявольские ямы", а объяснение этого названия, которое ему дали, имело форму рассказа о конфликте между дьяволом и царем Фонии, в котором первый бросал в своего противника взрывные шары с жиром, один из которых поджег его и вогнал его тело прямо в основание горы, поднимающейся от края озера, оставив после этого выход для вод. Между этой историей, которую Лик также слышал в несколько иной версии[152], и верованиями, переданными мне, нет ничего общего; и я подозреваю, что это сравнительно современная этиологическая басня, призванная, возможно, удовлетворить любопытство детей относительно названия. Вера в то, что подземный канал - это спуск в нижний мир, является более очевидным пережитком старого местного культа Коре.

Опять же в окрестностях Фигалии среди крестьян ходит любопытная история, которую я тщетно пытался услышать в полном объеме, но получил лишь в общих чертах из вторых рук. Поэтому я не могу ручаться за ее точность, но в таком виде я ее привожу. Жили-были брат и сестра, из которых первый был очень злой и волшебник, а вторая - очень добродетельная и красивая. Красота ее была столь дивной, что брат влюбился в нее. На свою беду она убежала в пещеру близ Фигалии, надеясь скрыться от его преследования, но маг сразу же обнаружил ее. Тогда, думая, как спастись от нечестивой страсти, которую внушала ее красота, она взмолилась, чтобы ее превратили в какого-нибудь зверя. Молитва ее была немедленно исполнена, но злой маг имел силу изменить и себя. И вот, когда они оба превратились в

несколько обликов, он наконец одолел ее. Но не успел он совершить этот позорный поступок, как Панагия вызвала землетрясение, и крыша пещеры обрушилась, уничтожив брата и сестру вместе.

В наши дни среди высокоморальных жителей Греции история об инцесте обязательно заканчивается наказанием, наложенным каким-нибудь христианским божеством: но в остальном эта история практически не отличается от той, которую Павсаний слышал о Посейдоне и его сестре Деметре в том же районе[153]. В старой версии, которую Павсаний приводит очень кратко, упоминается только одно превращение - Деметры в кобылу, а Посейдона - в коня; но, по крайней мере, примечательно, что статуя конной Деметры, которая отмечала этот инцидент, как говорят, имела "фигуры змей и других диких животных", закрепленные на ее голове; И, возможно, если бы Павсаний дал более полную версию мифа, мы бы обнаружили, что эти фигуры относятся к другим превращениям, которые Деметра тщетно пыталась совершить, прежде чем в конном облике она была вынуждена наконец уступить. Упоминание пещеры в современной истории также имеет значение; хотя пещера в древней версии не является местом изнасилования, именно там Деметра спряталась в своем гневе после этого, и там же была установлена статуя конноголового Деметра. Было бы интересно узнать, является ли лошадь одной из форм, принятых в современной истории; возможно, какому-нибудь другому путешественнику посчастливится услышать эту историю в полном объеме.

В северной Аркадии я также узнал, что плоть свиньи, в отношении которой обычный *гракулус* полностью заслуживает эпитета *esuriens*, является табу; считается, что результатом ее употребления является проказа. Можно предположить, что это суеверие возникло в результате контакта с магометанами; но такое объяснение не объясняет его привязанность к одной местности - горному и неприбыльному району, где сношения с турками должны были быть незначительными; кроме того, грек наверняка находил злое удовольствие, самый пикантный из соусов, в поедании того, что оскорбляло два народа, которые он больше всего ненавидит, турков и евреев. С другой стороны, если предположить, что этот страх перед свиной плотью является частью местной традиции, то его происхождение вполне можно искать в ритуальных обрядах старого культа Деметры и ее дочери, для которой свинья была священна и в честь которой ее приносили в жертву только один раз в году, на празднике Тесмофории[154]. У разных народов существует множество примеров веры в то, что кожные заболевания, особенно проказа, являются наказанием, настигающим тех, кто ест священное или нечистое животное; ведь различие между священным и нечистым не проводится до тех пор, пока примитивное чувство благоговения не склонится путем сознательных рассуждений либо в сторону почитания, либо в сторону отвращения[155]. Так, в Египте, стране, откуда пеласги, если верить Геродоту[156], заимствовали поклонение Деметре, считалось, что тот, кто пьет свиное молоко, заболевает проказой[157]; и мы можем обоснованно предположить, что такое же наказание грозило тем египтянам, которые вкушали свиную плоть только на ежегодном празднике, когда это было предписано[158]. Теперь Фесмофория напоминает этот египетский праздник тем, что на ней ежегодно приносили в жертву свиней и вкушали их плоть; если тогда поклонникам Деметры, как и египтянам, запрещалось употреблять свинью в пищу в другое время и если наказанием за непослушание в Греции тоже считалась проказа, то нынешний случай табу в Аркадии - единственный известный мне в современной Греции - может быть пережитком древнего культа.

Но помимо этих следов поклонения Деметре и Коре в христианском богослужении, в народных преданиях и обычаях, следов, которые сами по себе являются убедительным доказательством прочной власти над народным сознанием, которую эти две богини, должно

быть, долго сохраняли, в вере греческого крестьянства существует личная сила, живое нехристианское божество, которое все еще внушает благоговение многим простым сердцам и которое может быть обоснованно отождествлено с одной из них или, скорее, с обеими.

Ведь не следует забывать, что мать и дочь были едины по своему происхождению и символизму. Идея прилива и отлива жизни, сна и бодрствования природы выражена в них как по отдельности, так и вместе. Невозможно проанализировать весь миф и, даже если искать чисто физическую интерпретацию, выразить в физиологических терминах две личности и роли, которые они играют: ведь некоторые идеи находят дублирующее выражение. Либо уход Деметры в темную пещеру, либо спуск Персефоны в подземный мир могли в одиночку и без посторонней помощи представлять временный упадок производительных сил земли. И все же не зря миф как бы спонтанно расширялся, пока дух жизни, пронизывающий не только кукурузное поле, но и все животное и человека, не предстал в двойном виде; Не потому, что простой физический факт увядания и возрождения растительности нуждался в более широком символизме для своего должного выражения, но потому, что в связи матери и дочери и во всем, что она подразумевает, было уместно представлено то, посредством чего жизненный дух действует среди высших порядков сотворенных вещей, то, что идет впереди проявлений жизни и переживает ее исчезновения, дух любви.

Современный крестьянин, разумеется, совершенно невиновен во всех этих представлениях. От своих предков он узнал о женщине, прекрасной, преподобной, бессмертной, которая живет в горах его земли и своими делами с человечеством доказала свое истинное и божественное могущество. Ее имя больше не произносится, возможно, потому, что оно слишком свято для людей с нечистыми устами; они говорят только "госпожа". Она - реальная личность, а не олицетворение какой-то природной силы. Землепашец предвидит ежегодную прибыль с кукурузного поля и виноградника; пастух на склоне горы ожидает ежегодного прироста своего стада; но ни из того, ни из другого не вытекает никакого принципа, и уж тем более такой принцип не олицетворяется; благословение, которое ложится на поле и склад, - дело рук живой богини. Она из плоти и крови, как и они сами, но бессмертна и очень могущественна, благороднее многих из тех, кого проповедуют священники, сильнее, чтобы помогать добрым и наказывать злых. Это простые люди, которые все еще верят в такие вещи, и невежественные; но все же не такие невежественные, как некоторые полуобразованные педанты в городах, которые кичатся своей образованностью, говоря о Церере, а не о Деметре, и, введенные в заблуждение римскими стихотворцами, которые, по крайней мере, имели оправдание в требованиях метра, неправильно истолковывают это имя как простой синоним кукурузы. Однако, к счастью, влияние школ - а именно среди школьных учителей можно найти худших нарушителей в этом отношении - еще не стало всеобъемлющим, и в отдаленных деревнях традиции все еще остаются незапятнанными. Там, не опасаясь насмешек, люди все еще могут исповедовать свою веру в великую сострадательную богиню.

Именно в Этолии я впервые узнал о народной вере в это божество. Там я услышал рассказ о той, кого называли ἡ κυρὰ τοῦ κόσμου, "владычицей мира". Ее жилище находилось в сердце горы, а путь к нему - пещера, но где она расположена, крестьяне либо не знали, либо боялись рассказать. Ее характер действительно был всегда милостивым и добрым, но, возможно, они думали, что она обидится на чужеземца. На сайте ее власть заключалась в даровании многих благ, но особой ее заботой было плодородие стад и изобилие урожая, в том числе табака в этом районе.

Это откровение убедило меня в достоверности того, о чем я раньше подозревал только в Северной Аркадии и Мессении. В обоих этих регионах я время от времени слышал

упоминания среди крестьян о той, чей титул был просто ἡ δέσποινα, "госпожа". Это слово всегда казалось мне любопытным, поскольку в обычном употреблении оно устарело, а хозяйка дома или чего бы то ни было всегда ἡ κυρά (то есть κυρία). Зная, однако, что Церковь сохранила титул ἡ δέσποινα среди тех, под которыми можно обращаться к Богородице, я сначала был склонен думать, что посвящение какой-то церкви поблизости повлияло на то, что люди стали использовать редкое имя ἡ δέσποινα вместо обычного "Панагия". Но когда я спросил, где находится церковь "госпожи", мне ответили: "У нее ее нет", и все же, наведя справки у других людей, я обнаружил, что поблизости есть церковь Панагии. Очевидно, что титул ἡ δέσποινα употреблялся не в церковном смысле. Большого мне не удалось узнать - крестьяне Пелопоннеса в целом более подозрительны и скрытны, чем жители северной Греции, - но я почти не сомневаюсь, что эта богиня та же, что и та, что в Этолии носит титул, более разговорный по форме, но идентичный по смыслу.

Существование этого божества среди остатков старой религии, как мне кажется, никогда не отмечалось ни одним писателем, занимающимся греческим фольклором. Но в сборнике народных рассказов и песен Бернхарда Шмидта есть свидетельства, ценность которых он сам не признавал, чтобы подтвердить это. Одна из песен[159] с острова Закинф содержит такие строки:

Ἦσαν ὁ Θεὸς καὶ ἡ Παναγία καὶ ἡ Δέσποινα τοῦ κόσμου,
καὶ ἐπολέμησα με Τούρκους, μὲ Ἀρβανίταις.
χίλιους ἔκοψα, χίλιους καὶ δυὸ χιλιάδες.

Они вселились в меня, даже Бог и Дева и Владычица мира, и я сражался с турками и с албанцами: тысячу я убил, тысячу да и две тысячи".

Редактор этой песни опускает в своем переводе и даже не упоминает в своих примечаниях последнюю фразу первой строки, полагая, что Богородица упоминается дважды под двумя разными именами; но, по крайней мере, возможно, что имеются в виду три личности. Бог и Дева относятся к категории христианских божеств; третьей может быть языческая богиня, уже обнаруженная в Мессении, Аркадии и Этолии; если это так, то упоминание ее имени наряду с именами высших христианских сил является сильным свидетельством того, с каким благоговением жители Закинфа относились к ней, а возможно, и продолжают относиться.

В рассказах Шмидта снова встречается еще одна вариация названия. В одном из них, о котором уже рассказывалось полностью[160], "Владычица земли и моря" (ἡ κυρά τοῦ γῆς καὶ τοῦ θάλασσης) вознаграждает бедняка, по рекомендации своего доброго ангела, чудесными дарами, а когда его убивает завистливый царь, сама появляется и быстро низвергает тирана в яму, где его ждет наказание за злодеяния. Другая история, в которой используется то же широкое название, вкратце гласит следующее[161]:

"Однажды один король, возвращаясь из путешествия, преподнес своему старшему сыну в подарок изображение "Владычицы земли и моря". Принц был настолько ослеплен ее красотой, что решил разыскать ее и сделать своей женой. Он обратился к колдунье, которая рассказала ему, как найти дворец, где живет Владычица земли и моря, и предупредила, что прежде чем он добьется исполнения своего желания, ему предстоит решить две задачи: первая - разбить маленький флакончик, который голубь несет в клюве, не повредив птицу, вторая - добыть шкуру трехглавого дракона. Она также снабдила его волшебным луком, с помощью которого он должен был выполнить первое задание, и двумя волосами с головы дракона, с помощью которых он должен был магически направиться к логову чудовища.

Прибыв туда, он должен был накормить его земной пищей, которую должен был носить с собой, а затем убить его, пока оно спит.

Предупрежденный таким образом, принц отправился в путь и, пройдя через пещеру, о которой ему рассказала ведьма, пришел во дворец. Госпожа, расспросив его о поручении, сразу же поставила перед ним две задачи. Он выполнил их, и она вернулась с ним в качестве жены в его собственную землю. Но они не жили мирно вместе, и однажды Владычица земли и моря в гнев повелела водам залить всю землю, так что все люди утонули, а сама она висела в воздухе и смотрела на происходящее. Когда же воды улеглись, она спустилась на землю и создала новых людей, посеяв камни; после этого она снова стала править всем миром, как прежде".

Обе эти истории, как и песня, несколько строк которой приведены выше, происходят с острова Закинф, и поэтому есть все основания полагать, что на этом острове недавно была признана та же самая "Владычица", которую сегодня почитают в тех частях материка, о которых я уже упоминал.

Принимая во внимание общие факторы в этих нескольких традициях и верованиях, мы сразу же можем идентифицировать богиню, к которой они относятся, с Деметрой.

Во-первых, простейшая форма ее титула, ἡ δῆσποινᾱ, из которой остальные являются лишь развитием, - это тот, который Деметра обычно разделяла с Персефой в старые времена; а то, что этот титул передавался из древности, ясно показывает тот факт, что в обычном употреблении это слово является устаревшим. Поскольку в таком случае маловероятно, чтобы в ходе традиции такой титул был передан (кроме как под влиянием христианства, в случае с Девой, которая, несомненно, заменила одну из богинь-близнецов и присвоила себе ее подназвание), само слово говорит в пользу отождествления этого еще живого божества с Деметрой.

Во-вторых, местом ее обитания в современных сказаниях неизменно является сердце горы, а проходом к ней - пещера. Именно таким, согласно Павсанию, было жилище Деметры на горе Элайон^[162]; и та же идея отражена во всем ее культе, ибо, хотя в классический период ей строили храмы, как и другим божествам, ее святая святых, как и подобает хтоническому божеству, всегда была подземным залом (μῆτρον) или дворцом (ἀνάκτορον), искусственной и прославленной пещерой.

В-третьих, современное божество имеет благожелательный характер, чем заметно отличается от многих языческих сил, которые нам еще предстоит рассмотреть, а также от некоторых христианских святых. Лишь однажды, во втором из рассказов Закинфа, она предстает в гневном настроении, когда уничтожает все человечество потопом. Не следует придавать слишком большое значение фактическим средствам уничтожения. *Мотив* потопа распространен в современных греческих народных сказках. На островах Эгейского моря я несколько раз сталкивался с ним, причем наиболее полную версию я услышал на Скиросе. История, рассказанная там, в точности повторяла историю Девкалиона, за исключением того, что в знак уважения к библейской традиции его называли Ноем, и, по небольшому анахронизму, именно Панагия, а не Фемиде, посоветовала ему создавать свежих людей, бросая камни через плечо. Меня также отвезли посмотреть на место, где потоп достиг своего апогея, - узкую лощину, через которую протекает небольшой ручей, чьи высокие покатые берега, несомненно, представляют собой массу полуокаменевшей животной и растительной материи; меня проводили на вершину холма, на котором в конце концов остановился каик Ноя. Подобная тема легко вписывается в историю о божестве, обычно благосклонном, которое является "Владычицей земли и моря"; И если не считать

средств наказания, столь уместных для богини, повелевающей морем, эта единственная вспышка несколько необоснованного гнева со стороны современного божества против всего человечества необычайно напоминает старинную Деметру, обиженно удалившуюся в глубины своей пещеры, пока "все продукты земли не исчезли, и род человеческий быстро погиб от голода[163]". Однако в остальном древняя богиня тоже была благосклонна и милостива к человеку.

В-четвертых, в Этолии, во всяком случае, и, вероятно, в Пелопоннесе, где, однако, мне не удалось получить определенную информацию, современная богиня является ускорительницей всех плодов земли, и по функциям поэтому снова соответствует древнему представлению о Деметре. На этих основаниях идентификация кажется мне несомненной.

С учетом этого, постоянство традиции относительно места обитания Деметры поднимает вопрос, к которому я подхожу с опаской, чувствуя, что ответ на него должны дать другие, более компетентные в археологических вопросах, чем я. Во-первых, так ли стара традиция, как и личность богини? Трудно предположить обратное; ведь первобытный ум едва ли мог представить себе личность, не обозначив при этом и место обитания; а место обитания, на самом деле, достаточно примитивно - пещера в склоне горы. Где же тогда Деметра, которой поклонялись пеласги в микенскую эпоху? То, что она была божеством, сильно почитаемым жителями Аргивской равнины, несомненно; небольшие идола, которые, как полагают, изображают Деметру Куротрофос, были найдены в Микенах[164]; другие, идентификация которых более определена, - в Тирине[165]; а в Аргосе в более поздние времена Деметре продолжали поклоняться под именем пеласгической[166]. Была ли тогда простая пещера ее единственным домом? Или Микены потратили часть своего золота на строительство более достойного храма? Не могут ли знаменитые пчелиные ульи, которые последовательно выдавались то за сокровищницы, то за гробницы принцев, оказаться *mégaras*, храмами хтонических божеств, таких как Деметра?

Правда, в некоторых более скромных сооружениях того же типа, например, в Мениди и Торикусе, были обнаружены явные свидетельства погребения; но я сомневаюсь, можно ли делать из этого факта вывод, что и эти великолепные сооружения, так называемые сокровищницы Атрея и Миния, в действительности были гробницами. Представляется разумным предположить, что жилища для мертвых под землей и для земных божеств могли быть построены по одному и тому же плану, но обитатели, посвященные бессмертным, были более внушительными, чем те, что предназначались для мертвых людей. Эта гипотеза кажется мне более соответствующей свидетельствам реальных мест в Микенах и Орхомене, чем общепринятое мнение о том, что внутренняя камера "Сокровищницы Атрея" была местом погребения. В центре микенской камеры, - говорит Шуххардт[167], - есть почти круглое углубление диаметром три фута и глубиной два фута, вырубленное в скальном грунте. Несмотря на его необычную форму, мы должны признать в нем реальное место захоронения". Было ли это королевской позой - лежать, свернувшись калачиком, как кошка? И если да, то что можно сказать о подобном углублении в полу "Сокровищницы Миньяса" в Орхоменосе? Почти в центре сокровищницы - я снова цитирую Шуххардта[168] - в ровном камне было длинное отверстие глубиной девять дюймов, шириной пятнадцать дюймов и длиной девятнадцать дюймов, которое "должно быть признано могилой царского младенца"? Нет, наша вера не должна подвергаться столь суровому испытанию; "которая, должно быть, служила для того, чтобы поставить какой-то памятник". Не можем ли мы, с большей последовательностью, распространить то же объяснение на Микены? А что же тогда были памятники? Не были ли они изображениями божества, установленными в самом естественном месте, в центре внешнего или внутреннего святилища?

Опять же, важна сама форма зданий. Этнологи говорят нам, что в конечном счете она происходит от типа жилища, обычно используемого первобытным человеком, - круглой хижины из плетня с конической вершиной; или даже более непосредственно, как считают некоторые, от жилища подобной формы, которое древние фригийцы выкапывали в земле, сооружая верх из тетив, перевязанных балками, сходящимися к вершине и засыпанных землей, а подход прорывали с одной стороны, где земля удобно уходила под уклон[169]. На основании этого утверждается, что купольные камеры Микен должны быть гробницами, на том основании, что "люди во все века строили жилища мертвых в соответствии с жилищами живых; но мертвые консервативны, и долгое время после того, как новое поколение искало новый дом и новую модель для своих жилищ, жилища мертвых все еще строились по моде предков[170]". Я охотно признаю консерватизм во всех религиозных вопросах; но как этот аргумент касается Микен? Археологи, и среди них сам Шуххардт[171], согласны с тем, что шахты-могилы в цитадели датируются более ранним временем, чем ульи в нижнем городе. Таким образом, произошел разрыв в преемственности родовой моды. Возвращение к устаревшей моде - совсем другое дело, чем консерватизм в поддержании непрерывного использования.

Но даже если предположить, что существуют веские доказательства непрерывной преемственности этого типа усыпальниц, разве храмы хтонических божеств не могли быть построены по тому же плану? Использование старого слова *мэгарон* предполагает, что святилище Деметры и Персефоны, хотя и подземное, было построено по образцу человеческих жилищ, и, если воспользоваться аргументом, религиозный консерватизм вполне мог сохранить для обителей богов форму, напоминающую хижины первобытных людей, еще долго после того, как новый тип дома стал общепринятым среди смертных. Конкретные примеры этого действительно существовали в гораздо более поздние времена[172]. В Риме такой примитивной формы был храм Весты, а также, скорее всего, афинский Пританеум, который, хотя и не был храмом, содержал священный очаг всей общины и статую Гестии[173]. Деметре, как одному из божеств первобытной Греции, вполне мог быть предоставлен храм, построенный по тому же примитивному образцу, что и храм Весты, но подземный, как подобает хтоническому божеству, и, таким образом, аналогичный пещере, в которой она обитала. Большая куполообразная камера была ее *мегароном*, где собирались ее поклонники, как гости собираются в *мегароне* принца. Небольшая квадратная квартира, открывающаяся с одной стороны главной комнаты, может быть *παστάς* или "спальней", внутренним святилищем, которым также обладали храмы более поздних веков. Подход или "дромос" представлял собой естественную пещеру, которая давала доступ к ее сказочному дворцу в недрах земли.

Наконец, при таком взгляде на эти здания нетрудно объяснить уверенность Павсания в том, что они были сокровищницами[174]. Только сокровищницами, мы можем быть уверены, они не были; ведь их не стали бы строить за стенами цитадели. Но храмы в более поздние времена использовались как хранилища сокровищ; потенциальный вор, очевидно, боялся дальнейшего преступления - святотатства; и не исключено, что в более примитивную эпоху, когда суеверный трепет был, конечно, не менее силен, а грабеж, далекий от преступления, был почетным призванием, люди должны были обеспечить сохранность своих сокровищ, храня их в каком-нибудь неприкосновенном святилище. Возможно, именно на такой обычай ссылается Гомер, говоря о "всем том, что каменный порог лучника, даже Феба Аполлона, заключает внутри скалы Пифо[175]". Если бы эта практика преобладала в микенские, как и в более поздние времена, Павсаний записал бы традицию, которая была бы частично верной; И нетрудно понять, что, когда величие Микен внезапно, как кажется, пошло на убыль, а их население, возможно, в большинстве своем переселилось в Аргос, последующие

поколения, знакомые в своих новых поселениях только с тем иным типом храмов, который впоследствии стал общим, могли забыть о священном характере пчелиных ульев и помнить только о пресловутом богатстве, когда-то хранимом в них микенскими царями.

Остается один момент, на который я могу пока обратить внимание, оставив развитие содержащейся в нем религиозной идеи для более поздней главы. Главной темой второго из рассказов с Закинфа было стремление молодого принца жениться на госпоже. Если бы эта история была самостоятельной, было бы неправильно придавать ей особое значение, поскольку приключения молодого принца в поисках известной невесты составляют сюжет многочисленных греческих народных сказок, и можно предположить, что реальная божественная личность Владычицы была частично затуманена в народной памяти, прежде чем с ее именем стала связана такая история. Но тот же *мотив*, как водится, повторяется в двух историях, греческой и албанской, в сборнике фон Хана[176]. Имя "госпожа" действительно не встречается; божество в обоих случаях называется "прекрасная из земли"[177]. Но в албанском рассказе, который, очевидно, был заимствован из греческого и поэтому может служить хорошим доказательством, ее личность проясняется благодаря упоминанию "трехголового пса, который не спит ни днем, ни ночью", охраняющего ее. Это, несомненно, то же самое чудовище, которое должен был убить герой закинфской истории - трехголовый змей; И хотя албанская история, делающая чудовище стражем подземной обители, которого искатель приключений должен убить, прежде чем сможет добраться до "прекрасной", лучше по построению и, кстати, более верна старой традиции[178], чем греческая версия, которая делает убийство бесполезной задачей, произвольно навязанной, все же в обоих портретах чудовища мы можем узнать Цербера - полупса, полузмея. Но о нем мы еще поговорим; "прекрасная из земли", которую он охраняет, может быть не кем иным, как Персефоной.

Таким образом, существует три современных истории, в которых говорится о завоевании Деметры или Персефоны в жены смертным любовником. Является ли это пережитком древней традиции? Пирит пытался взять Персефону в жены, но это не удалось, и, более того, он был признан нечестивцем, за что должен был понести наказание. Но есть и история Иасиона, который был признан достойным любви Деметры. Тогда брак даже с таким великим божеством, как Деметра или ее дочь, не был недостижим для смертных. На этом я могу остановиться; когда я приду к более тщательному изучению древнего поклонения этим богиням, я буду утверждать, что идея брачного союза между ними и людьми была самой сокровенной тайной мистерий, и что в таких народных сказках, как те, которые я здесь упомянул, содержится зародыш религиозной концепции, из которой когда-то развилось самое святое из древних таинств.

§ 6. Харон.

Нет древнего божества, чье имя так часто звучит на устах современного крестьянина, как имя Харона. Формы, которые оно приняло сейчас, две: *Хáроc* и *Хáровтac*, аналогичные образованиям *у́éроc* и *у́éровтac* от древнего *у́έρων*: ведь в позднем греческом, во всяком случае, склонение *Хáρων* следовало за склонением *у́έρων*[179]. Эти две формы, по-видимому, не принадлежат к разным современным диалектам, поскольку они часто встречаются в тесном сочетании в одной и той же народной песне. Однако более короткая форма является более распространенной в повседневной речи, и поэтому я буду использовать именно ее.

О Чаросе крестьяне всегда, по моему опыту, говорят свободно. Ни суеверный трепет, ни страх перед насмешками не сдерживают их. Возможно, они чувствуют, что существование Чароса - это один из суровых фактов, с которыми приходится сталкиваться людям; и даже более образованные слои населения, как мне кажется, иногда сохраняют инстинктивный страх перед тем, чтобы высмеять его имя, дабы не утверждать его реальность. Ведь Чарос - это Смерть. Теперь он не просто паромщик Стикса, каким его хотела бы видеть классическая литература. Он - бог смерти и нижнего мира.

Аид - это уже не человек, а место, царство, которым правит Харос. Но изменение, постигшее имя старого монарха, - единственное изменение в греческом представлении об этом царстве. Оно по-прежнему называется "нижним миром" (ὁ κάτω κόσμος или ἡ κάτω γῆ), и даже название Тартар (теперь τὰ Τάρταρα, с частым добавлением τῆς γῆς) все еще можно услышать. Не изменился и характер этого места. Эпитет "ледяной", κρυοπαύμενος, почти так же постоянен в современных народных песнях, как и эквивалент κρυερός в гомеровских аллюзиях на дом Аида, а живописное слово ἀραχνιασμένος, "густой паутиной", повторяет по смыслу гомеровское εὐρωεῖς, "заплесневелый". Таково царство Хароса, куда он переносит души людей, похищенные им с земли.

Здесь с ним живет его мать, существо, как говорится в одной народной песне[180], более жалкое, чем он сам, которая иногда просит его, когда он отправляется в погоню, пощадить матерей с маленькими детьми и не разлучать новобрачных. У него также есть жена, Чаронтисса или Чарисса, которая, как следует из самого имени, является просто женским аналогом его самого, без какого-либо собственного характера. В песне также упоминается сын Чароса, для свадебного пира которого "он убивает детей вместо ягнят и невест как выкормышей[181]", и которому доверены контрключи Аида[182]. К его семье причисляются и приемные дети, но это те, кого он перенес из этого мира в свой дом[183]. Завершает семейство трехголовый сторожевой пес, о котором, однако, вспоминают очень редко. Тем не менее в двух рассказах последнего раздела мы узнали Цербера, и даже менее убедительная из представленных там иллюстраций, та, что представляет его в виде трехголовой змеи, а не собаки, не лишена следов древней традиции. Герой, желающий убить чудовище, должен пересечь водное пространство - море, а не реку Стикс, - чтобы добраться до острова, где находится логово монстра; и там он видит "выглядывающие из отверстия три головы с огненными глазами и пастью, дышащей пламенем[184]". Это, несомненно, Цербер; и если история называет его "змеей", а не "собакой", то древняя мифология и искусство частично оправдывают это описание; ведь его матерью, как говорят, была ехидна, а сам он изображен с хвостом змеи и кольцом змей на шее. Сам Шмидт, похоже, не обращает внимания на свидетельство этой истории, а также на свидетельство из коллекции фон Хана, в которой, как я уже отмечал, мы имеем современное изображение Цербера, охраняющего царство Персефоны; он говорит о некоторых примечательных строках из песни, которую он сам слышал в Закинфе, как о единственном упоминании Цербера, и ставит под сомнение подлинный характер традиции. Однако все сомнения снимаются подтверждающими доказательствами, содержащимися в двух уже упомянутых историях, а также тем фактом, что о трехголовой собаке, принадлежащей Харосу, недавно слышал путешественник в Македонии[185]. Сами строки вложены в уста Хароса:...

Ἦω ὄχτρον ἐγὼ σκυλὶ , π' οὐλοῦς μας μᾶς φυλάει,

κῆ ἄντας με ἰδῆ ταραζεταικῆ καὶ θέλει νά με φάη.

εἶναι σκυλὶ τρικέφαλο, ποῦ καίει σὰ φωτῖα,

ἔχει τὰ νύχια πουντερὰ καὶ τὴν ὥρὰ μακρῦα.

βγάνει φωτιά 'φ' τὰ μάτια του, ἀπὸ τὸ στόμα λάβρα,
ἢ γλῶσσα του εἶναι μακρυά, τὰ δόντια του εἶναι μαῦρα[186].

У меня есть дикий пес, который охраняет всех нас, и когда он видит меня, то бушует и желает сожрать меня. Трехголовый пес он, и горит он, как огонь; когти его остры, а хвост длинный; из глаз его исходит пламя, а из пасти обжигающий жар; длинный язык его и острые зубы".

По крайней мере, здесь следует сразу же признать Цербера; каждая деталь описания, за исключением характерного для современности штриха, заставляющего Чароса бояться собственной собаки, соответствует классической традиции.

Таков быт Чароса, насколько можно составить описание из нескольких разрозненных упоминаний; его собственный портрет варьируется больше, пропорционально многочисленным попыткам нарисовать его во всех частях Греции. Иногда его изображают стариком, высоким и стройным, с седыми волосами и суровыми чертами лица; но чаще он предстает перед нами в образе пылкого воина с локонами из вороньей шерсти или сверкающего золота - как Аид в старые времена, то κυανοχαίτης, то ξανθός, - который выезжает на своем черном коне на шоссе или одинокую дорогу, чтобы убивать и опустошать: 'Его взгляд - как молния, а лицо - как огонь, его плечи - как горы-близнецы, а голова - как башня[187].' Его одежда обычно черная, как и подобает повелителю смерти, но вскоре она изображается яркой, как его волосы, освещенные солнцем[188], ибо, хотя он и приносит смерть, он бог и славен.

Его функции четко определены. Он посещает этот верхний мир, чтобы забрать тех, чей срок истек, и охраняет их в нижнем мире, как в тюрьме, ключи от которой они тщетно пытаются украсть и сбежать оттуда. Но дух, в котором он исполняет эти обязанности, различается в зависимости от того, считают ли его свободным агентом, ни перед кем не ответственным, или просто служителем верховного Бога. Какая из этих концепций является истинной - вопрос, на который народ в целом не дал окончательного ответа; и характер Чароса, следовательно, зависит от того, какой взгляд предпочитают.

Те, кто считает его просто слугой и посланником Бога, без труда приспособливают его к христианскому окружению; ведь, как я уже говорил, крестьянин не делает различия между христианскими и языческими элементами в своей вере, которые вместе делают его многобожие таким пышным. Мы уже встречали имя Чароса с приставкой "святой[189]"; и хотя этот христианский титул присваивается ему нечасто, его имя часто встречается на надгробных камнях в христианских храмах. В Леониди, на восточном побережье Пелопоннеса, я заметил двустилие:

καὶ μένα δὲν λυπήθηκε ὁ Χάρος νά με πάρῃ,
ποῦ εἶρωνα τοῦ οἴκου μου μονάκριβο βλαστάρι.

И меня Харос не пожалел, а взял, даже меня, любимого цветка моего дома".

Так и в народных сказаниях и песнях он представлен как действующий в согласии с ангелами и архангелами, на которых иногда возлагается задача переносить детей в его царство[190]. Действительно, один из архангелов, Михаил, который, как мы видели выше, вытеснил Гермеса, провожатого душ, и взял на себя его функции, наделен точно такими же обязанностями, как и Харос, по доставке душ людей в нижний мир, Так что в народной речи

фразы "он борется с Харосом" (παλεῖται μὲ τὸ Χάρο)[191] и "он борется с ангелом" (ἀγγελομαχεῖ)[192] одинаково используются в отношении человека в его предсмертной агонии.

Эта христианизированная концепция Хароса не без влияния смягчила черты характера, который ему приписывают в народе. Обязанности, возложенные на него волей Бога, иногда противны ему, и он охотно пощадил бы тех, кого послал на смерть. В одной из народных историй, рассказанных мне, он предстает даже как друг человека: - "Жил-был на свете человек.

Жили-были муж и жена, у них было семеро детей, и все они умерли в младенчестве. Когда родился восьмой, отец отправился к ведьме и спросил у нее, как ему лучше всего обеспечить жизнь мальчика. Она сказала ему, что все остальные умерли из-за того, что он выбрал неподходящих крестных родителей, и посоветовала ему в этом случае попросить первого встречного мужчину по дороге домой стать поручителем для ребенка. Он отправился в путь и сразу же встретил незнакомца на черном коне и обратился к нему со своей просьбой. Незнакомец согласился, и крещение сразу же состоялось, но не успело оно закончиться, как он ушел, так и не назвав своего имени.

Прошло десять лет, ребенок рос крепким и здоровым. Наконец отец снова встретил незнакомца и упрекнул его в том, что он так долго отсутствовал, не поинтересовавшись судьбой своего крестника. Тогда незнакомец ответил: "Лучше бы я не приходил и не узнавал моего имени. Я - Чарос, и поскольку я твой друг[193], то пришел предупредить тебя, что дни твои близки к концу". Тогда Харос повел его к пещере в склоне горы, и они вошли в нее и пришли в комнату, где горело много свечей. Тогда Чарос сказал: "Смотри, эти свечи - жизни людей, а вон там - твоя и твоего сына". Тогда мужчина посмотрел, и оказалось, что от его собственной свечи осталось всего два дюйма, а свеча его сына была высокой и горела медленно. Тогда он попросил Чароса зажечь для него еще одну свечу, пока не сгорела его собственная, но Чарос ответил, что этого не может быть. Тогда он снова попросил его дать ему десять лет из жизни его сына, так как он был бедным человеком, и если он умрет, пока его сын не достигнет зрелости, то его вдова и сирота будут в нужде. Но Харос ответил: "Ни в коем случае нельзя изменить предписанную продолжительность жизни. Но я покажу тебе, как за два года, которые еще остались тебе, ты можешь обогатить себя и оставить обильный запас для жены и детей. Ты должен стать врачом. Неважно, что ты ничего не знаешь о медицине, ибо я дам тебе знание лучшее, чем лекарства. Глаза твои всегда должны быть открыты, чтобы видеть меня; и когда ты пойдешь к больному, если увидишь меня стоящим у изголовья кровати, знай, что он должен умереть, и скажи тем, кто позвал тебя, что никакое умение не может спасти его; но если ты увидишь меня у изножья кровати, знай, что он выздоровеет; поэтому дай ему, если хочешь, только пилули хлеба и обещай восстановить его". Тогда человек поблагодарил Чароса и отправился к себе домой.

Случилось так, что единственная дочь царя тяжело заболела, и все врачи и маги были призваны, чтобы исцелить ее, но ничего не помогло. Тогда пришел бедняк, которого учил Харос, и вошел в комнату, где лежала принцесса, и вот! Харос стоит у изножья ее кровати. Тогда он велел царю отослать других лекарей, ибо только он один мог исцелить ее. Сам же он пошел домой, смешал муку с водой и, придя снова, дал дочери царя, и вскоре она выздоровела. Тогда царь сделал ему большой подарок, и слава о нем разнеслась по всему миру, и многие прибегали к нему, и вскоре он разбогател.

Так прошло два года, и в конце их он сам заболел. И, взглянув, он увидел Хароса, стоящего у изголовья его постели. Тогда он велел жене своей перевернуть постель, но это ничего не дало; ибо Харос снова стал у его изголовья и схватил его за волосы, и он открыл рот, чтобы крикнуть, и Харос извлек его душу[194]".

И снова нежелание Хароса исполнять суровые божьи указы иллюстрируется в многочисленных народных песнях. Чаще всего его сострадание вызывает какой-нибудь отважный юноша, пастух или воин, любитель простора; ведь те же ноты сожаления, которые Софокл придал мелодичности прощанию Аякса с солнечным светом, с его домом в Саламине, даже с ручьями и источниками троянской земли, принесшими ему смерть, ясно и верно звучат в современных народных песнях и из уст умирающих воинов. Таковы были последние слова разбойника-патриота (κλέφτης) Зедроса:

"Прощай, Олимп, прощай, и все горы-самоцветы,

Прощайте, крепости мои опустевшие, и платаны, богатые тенью,

Прощайте, фонтаны с вашими водами прохладными И равнины низменные.

Прощайте ястребы быстрокрылые[195], Прощайте орлы царственные,

Прощай солнце, которое я люблю, и яркий свет луны,

Что освещали мне путь, по которому должен идти достойный воин[196]".

Такие сетования не остаются без внимания Хароса, слуги Божьего, но он вынужден глухо внимать мольбам о передышке. Ясный и окончательный ответ приходит к нему, почти в тех же словах в каждой балладе[197],

δὲν ἤμπορῶ λεβέντη μου, γιὰτ' εἶμαι προσταμμένος,

ἐμένα μ' ἔστειλ' ὁ Θεὸς νὰ πάρω τὴ ψυχὴ σου.

Я не могу дать вам передышки, храбрый сэр, ибо у меня тяжелый груз;

Бог послал меня к тебе, послал, чтобы я принял твой дух".

Иногда обреченный пытается соблазнить Хароса мясом и питьем, чтобы тот дал ему несколько часов отсрочки, но на предложения гостеприимства он отвечает упрямством. Или же жертва отказывается принять смерть "без слабости и болезни" и вызывает его на испытание атлетического мастерства, в борьбе или прыжках, где каждый должен поставить на карту свою душу. И на это Харос иногда дает согласие, ибо знает, что победит. Тогда они отправляются на "мраморную молотилку", арену всех мужественных занятий; и там мужчина, возможно, прыгает на сорок локтей, но Харос превосходит его на пять; или они борются вместе с утра до вечера, но в последней схватке побеждает Харос. Известен один герой, чьи подвиги делают его Гераклом современной Греции, - Дигенес Киприан, который боролся с Харосом три ночи и дня и не был побежден. Но затем "раздался голос от Бога и Архангелов: "Харос, Я послал тебя не для того, чтобы ты вступал в борьбу, но чтобы ты уносил души для Меня[198]"". И в ответ на этот упрек Харос превратился в орла, опустил на голову героя и вырвал его душу.

Другая, более языческая концепция Хароса исключает все черты доброты и милосердия; и люди не сдерживают выражения своей ненависти к нему. Он "черный", "горький",

"ненавистный" (μαῖρος[199], πικρός, στυγερός). Он - безжалостный владыка нижнего мира, независимый от Бога небес, столь же могущественный в своих владениях, но более страшный, более неумолимый: ведь его дело - смерть, а его обитель - Аид. Оттуда он выходит по своему желанию, как охотник на охоту. Против ран, которые наносит Харос, не помогают травы, не лечат врачи, не защищают святые[200]. Его добыча - душа человека; "где найдет троих, берет двоих, а где найдет двоих, берет одного, а где найдет только одного, берет и его[201]". Иногда он расширяет свой дворец и берет молодых и сильных для его столпов; иногда он чинит палатку, в которой живет, и использует крепкие руки героев для колышков, а локоны светловолосых дев - для веревок; Иногда он разбивает сад и собирает детей с земли, чтобы они стали цветами, а юношей - высокими стройными кипарисами; еще реже он виноградарь и топчет людей в чане, чтобы их кровь стала его красным вином, или снова несет серп и собирает человеческий урожай.

Но чаще всего он - воин, превосходящий всех в мастерстве: лучник, борец, наездник. Однажды невеста похвасталась, что не боится Хароса, потому что ее братья - доблестные люди, а муж - герой; тогда пришел Харос, пустил в нее стрелу, и красота ее померкла; вторая и третья стрела - и он распростер ее на смертном одре[202]. Часто в гордыне силы молодые воины смеялись над Харосом; тогда он приходил, чтобы схватить самого сильного из них, и хотя воины напрягались и боролись, как в борцовском поединке, Харос не уставал, а побеждал честным путем или нечестным: ибо он не благородный противник, а бесчестнее воров, коварнее женщин[203]: он схватывал своего противника за волосы и тащил его в Аид. Еще более поразительным является изображение Хароса как всадника, скачущего на своем черном коне на вылазку, и именно эта концепция вдохновила одно из лучших достижений народной музыки: - Почему горы черны и печальны?

Почему горы стоят черные и печальные, их брови окутаны мраком?

Is it a wind that buffets them? Is it a storm that lashes?

Нет, это не ветер, который их срывает, и не буря, которая хлещет;

Но это великий Харос проходит мимо, и мертвые проходят с ним.

Молодых он гонит вперед, стариков тащит за собой,

А у луки его седла сидят маленькие беспомощные дети.

Дети цепляются за него и плачут, старики умоляют,

"Добрый Харос, остановись в какой-нибудь деревушке, остановись у какого-нибудь прохладного фонтана;

Там пусть юноши обтесывают камень, старики пьют воду,

Там пусть маленькие дети собирают красивые букеты".

"Нет, не у деревушки я остановлюсь, и не у прохладного фонтана,

Чтобы матери не пришли набрать воды и не узнали своих маленьких детей,

Чтобы жена и муж не встретились вновь, и не было больше разлуки".

Таково более языческое представление современного Хароса, тирана, столь же абсолютного в своем царстве, как Бог на небесах, настоящего Ζεὺς ἄλλος[204], каким был Аид в древности, но жестокосердного, невнимательного к молитвам, наслаждающегося жестокостью.

На первый взгляд, Харос современной Греции имеет мало общего с Хароном древней Греции, кроме имени и некоторой связи со смертью: и Фауриэль, во введении к своему сборнику народных песен, высказывает мнение, что в данном случае обычные тенденции традиции были обращены вспять, так как сохранилось только имя, а атрибуты были изменены[205]. С этим суждением я не могу согласиться. Я подозреваю, что в древности литературное представление Харона было гораздо более ограниченным, чем народное, и что из множества воображаемых портретов, столь же разнообразных, как и те, что встречаются в народных песнях наших дней, один аспект Харона был принят среди образованных людей как правильное и модное представление. В литературе Аид был деспотом нижнего мира, а для Харона не нашлось другого места, кроме как паромщика. Но это, я думаю, лишь одно из многих обликов, в которых древний Харон представлялся народному воображению; ведь в наши дни остатки такого представления невелики, несмотря на то, что сохранился обычай, который должен был бы поддерживать его жизнь, - обычай класть монету в рот мертвому.

Только в одной народной песне, записанной с острова Закинф, я могу найти безошибочное воспроизведение старого литературного представления о Хароне как паромщике Стикса. В дословном переводе это звучит так: "Через реку, которую никто не может перейти вброд, проходил Харос, и одна душа была на берегу и приветствовала его. "Добрый Харос, долгой жизни тебе, возлюбленный; возьми меня, даже меня, с собой, возьми меня, дорогой Харос! Душа бедняка была у меня, даже нищего и бедняка; люди оставили меня без средств к существованию, и я погиб из-за отсутствия крошки ячменного хлеба. Никаких последних обрядов они мне не устроили, ничего не дали, бедная душа, даже ни гроша в рот не положили для тебя, ожидающего меня. Бедны были мои дети, бедны и без надежды; обездолжены они были и лежали при смерти непогребенными, бедные души. Ты забрал их, добрый Харос, ты забрал их, я видел тебя, когда твоя холодная рука схватила их за волосы. Возьми и меня, Харос, возьми меня, возьми меня, бедная душа; возьми меня туда, возьми меня туда, никто другой не ждет тебя". Так взывала к нему душа бедняка, и Харос отвечал: "Иди, душа, ты добрая, и Бог пожалел тебя". Тогда он взял душу и поставил ее на другом берегу, а сам, расправив парус, уплыл вдаль[206]".

В другой песне[207] из того же сборника, также родом с Закинфа, возможно, содержится реминисценция той же старой традиции. В ней Харос на каике с черными парусами и черными веслами отправляется в путь - откуда и куда, не сказано - с грузом мертвых. Но более вероятно, что образ заимствован из мореплавания; греческий крестьянин вряд ли представит себе каик, курсирующий по реке; потоки его собственной страны редко могут выдержать даже небольшое судно. С другой стороны, морское путешествие, особенно в воображении жителей островов, является самым естественным способом отправиться в далекую страну. С морем, безусловно, связана метафора в похоронной песне с острова Закинф, в которой скорбящий просит умершего,

σὲ τὶ καράβι θὰ βρεθῇς καὶ 'σ τὶ πόρτο θ' ἀράξης;[208]

'В какой лодке ты будешь и в какой гавани высадишься?'

Шмидт[209] утверждает, что это также является реминисценцией парома Харона - к некоторому сожалению; поскольку следующая строка продолжается,

γὰρ ἄρθῃ ἡ μανοῦλα σου νὰ σε ξαναγοράσῃ,

"Чтобы мать твоя пришла и выкупила тебя".

В другом дирге[210], также услышанном Шмидтом на том же острове, эта идея раскрывается еще полнее: мать взывает к хозяину корабля, увозящего ее потерянного сына, не продавать его и предлагает за него высокий выкуп; но мертвец в ответ велит ей хранить свое сокровище; "пока ворон не побелеет и не превратится в голубя, ты, мать моя, должна снова искать меня". Очевидно, что образность заимствована не из паромной лодки Харона, курсирующей по найму, а из рода пиратов, которые увозят людей, чтобы получить за них выкуп или продать их в рабство. Ни в одной из дирхем Харос не назван по имени, но, несомненно, под ним подразумевается капитан пиратов; ведь в более чем одной дирхеме Лаконии и Майны он прямо назван κοῦρσάρως, корсаром[211].

Таким образом, мы имеем еще одно представление современного Хароса; но о Хароне-паромщике нет никаких достоверных воспоминаний, кроме одной песни из Закинфа. Река смерти также не представляется непроходимой преградой; это скорее поток Леты: не нужен лодочник, чтобы перевезти мертвых; упоминаются только "любимые, которые проходят реку и пьют ее воду, и забывают свои дома и своих детей-сирот[212]" - так же, как в горах есть "источники в мраморных гротах, из которых пьют дикие овцы и не помнят больше своих ягнят[213]". Именно питье воды, а не прохождение потока, освобождает мертвых от мучительных воспоминаний: картина совершенно иная, чем у реки, которую нельзя переплыть иначе, как по милости паромщика.

Всеобщее забвение, в которое погрузилось древнее представление о Хароне, тем более примечательно, как я уже говорил, в свете сохранения обычая, который в древности был тесно с ним связан. В некоторых частях Македонии, Фракии и Малой Азии преобладает[214] или до недавнего времени преобладала практика класть в рот (или реже на грудь) умершего мелкую монету, которая в окрестностях Смирны фактически известна как τὸ πέρατίκι, проходные деньги[215]. На Кикладах и в некоторых частях материковой Греции я сам встречал пожилых людей, которые могли вспомнить о существовании этого обычая: столетие или два назад он, вероятно, был частым. Но доказательств того, что монета обычно предназначалась для Хароса, меньше. Протодикос, авторитет в области существования этого обычая в Малой Азии, писавший в 1860 году, прямо говорит, что монета предназначалась для Хароса как паромщика; а название "проездные деньги", которое местные жители дали монете, подтверждает утверждение писателя, которого я нашел неточным в некоторых других вопросах. Другой авторитет[216], писавший также в 1860 году, утверждает, что в Стенимахосе во Фракии "до недавнего времени" монета клалась в рот умершего действительно для Хароса; не может быть никаких сомнений в том, что классическая интерпретация обычая долго сохранялась в Закинфе, о чем свидетельствует жалоба души бедняка в песне, переведенной выше,

ἵστερνα ἔμε δὲ μοῦδωκαν, δε μοῦδωκαν τοῦ καῦμένης,

μήτε λεφτὸ 'στὸ στόμα μου γιὰ σὲ ποῦ περὶ μένεις,

"Никаких последних обрядов они мне не устроили, ничего не дали, бедная душа, даже фаринга в рот не положили для тебя (Хароса), который меня ждет".

Однако Шмидт, записавший эти строки с Закинфа, обнаружил, что там едва ли помнят об этом обычае. Правда, в 1863 году он встретил одну старуху восьмидесяти двух лет, которая еще в детстве знала, как кладут медяк в рот умершему, а также как кладут ключ на грудь трупа; но о назначении монеты она ничего не знала; ключ же, по ее мнению, служил для открытия врат Рая. Сам я, хотя и слышал упоминания об использовании монеты, никогда не

знал, что она связана с Харосом. Поэтому я склоняюсь к мнению, что в большинстве мест, где этот обычай практикуется или недавно практиковался, он уже пережил то толкование, которое было заложено в него в классические времена.

Но было ли классическое толкование верным указателем на происхождение обычая? Было ли оно чем-то большим, чем этиологическим объяснением обычая, значение которого даже в раннем возрасте уже померкло с течением времени? Современное изучение фольклора позволило убедиться в одном: обычай может пережить не только идею, которая его породила, но даже последовательные ложные идеи, которые он сам порождал в умах людей, тщетно пытавшихся его объяснить. Поэтому, когда Лукиан[217] утверждает, что "в рот мертвецу кладут обол, чтобы паромщик платил за лодку", вполне возможно, что он записывает позднюю и неверную интерпретацию обычая, существовавшего еще до того, как для Харона была придумана роль паромщика. Но если бы это толкование было в основном литературным вымыслом, то вполне естественно, что первоначальный смысл этого обычая все еще помнили бы неграмотные простолюдины из отдаленных районов. В современной Греции немало случаев, когда в разных местностях предлагаются разные объяснения одного и того же обычая. Поэтому, несмотря на то, что одна точка зрения нашла свое выражение только в классической литературе, нет ничего невероятного в предположении, что более древняя точка зрения могла передаваться даже последним поколениям в более чистых устных традициях простонародья.

Лишь однажды, от одного из путешественников на Кикладах, я получил объяснение использования монеты: εἶναι καλὸν ὑἷα τὰ ἀερία[218], "она полезна из-за аэриальных". Это звучит достаточно расплывчато, но больше ничего, кроме жестов неуверенности, я не смог вымолвить. Была ли монета полезна, по его мнению, как плата, которую нужно платить "аэриальным" во время путешествия души из этого мира в другой, или как амулет против нападков этих существ? Это был вопрос, на который я искал у него ответа, но тщетно. Для себя я не могу определить, в каком смысле имелось в виду это темное изречение. Первый вариант вполне соответствовал бы одному из современных местных поверий, если бы только мой собеседник указал конкретный вид аэриальных существ, которые, как считается, берут дань с уходящих душ; но к этому я вернусь в одном из последующих разделов этой главы[219]. Однако второе толкование слов, независимо от того, имел ли их в виду говорящий или нет, дает ключ к происхождению этого обычая, как покажут другие свидетельства.

Монета часто используется в качестве амулета против зловещих влияний[220]. В данном случае она могла служить профилактическим средством против духов аэра. Почему же тогда ее обычно кладут в рот мертвецу? Думаю, не потому, что рот - это удобный кошелек, как предполагается в классическом толковании этого обычая, а потому, что рот - это вход в тело. Современные крестьяне так же твердо, как и люди гомеровской эпохи, верят, что именно через рот душа выходит из тела после смерти. Фраза μὲν τῇ ψυχῇ 'στὰ δόντια, "с душой между зубами", является народным эквивалентом "при последнем вздохе"; и в народных песнях постоянно повторяется та же идея; "открой рот, - говорит Харос пастуху, которого он бросил в борьбе, - открой рот, чтобы я мог взять твою душу[221]". Проход, через который душа выходит, естественно, является проходом, через который злые духи (или душа[222], если бы она вернулась) могли бы войти; и, как мы увидим позже, среди крестьянства существует очень реальный страх, что в мертвое тело может войти и овладеть злой дух. Очевидно, что рот, через который мог войти дух, является подходящим местом для размещения защитной монеты.

Предлагаемая мною интерпретация находит поддержку в некоторых моментах современного использования. В Македонии, по словам одного путешественника[223], монета, которую раньше клали в рот трупа, была турецкой и содержала текст из Корана, что усугубляло языческий обычай и служило поводом для вмешательства епископа[224]. Очевидно, что если бы монета в этом районе предназначалась для оплаты услуг Чароса в качестве паромщика, то не было бы никаких мотивов предпочесть монету с надписью из магометанских писаний, которая, несомненно, не могла бы повысить ценность монеты в глазах Чароса: но если монета сама по себе использовалась как амулет против злых духов, то священный текст вполне мог быть сочтен добавляющим немного к ее профилактическим свойствам. Таким образом, характер выбранного типа монеты указывает на то, что и сама монета в свое время рассматривалась как амулет; причем амулет, действие которого было бы точно тем, что и у ключа, который на острове Закинф также клали на грудь покойника; ведь ключ, конечно, не был предназначен, как утверждает информатор Шмидта, для открытия врат Рая, а, как и любой другой кусок железа, служил изначально для отпугивания духов. Использование монеты, как и ключа, на этом острове было просто призвано удвоить уверенность.

Опять же, во многих местах по всей Греции, где такое использование монеты больше не известно, была найдена замена более христианского характера. На губы умершего кладут либо кусочек освященного хлеба из Евхаристии[225], либо, чаще всего, небольшой кусочек керамики - осколок любого глиняного сосуда, на котором вырезано крестное знамение с легендой Ι. Χ. ΝΙ. ΚΑ. ("Иисус Христос побеждает") в четырех углах[226]. Здесь выбор начертанных слов сам по себе, кажется, указывает на намерение заградить рот мертвеца от проникновения злых духов; и в качестве окончательного доказательства моей теории я нахожу, что и на Хиосе[227], и на Родосе[228], где преобладает полностью или частично христианизированная форма этого обычая, используемые чары определенно понимаются людьми как средство предосторожности от проникновения дьявола в мертвое тело и его воскрешения. Упоминание дьявола в этой связи также не должно рассматриваться как доказательство того, что христианская и родосская интерпретация обычая не является древней. В одной из последующих глав я смогу показать, что идея дьявола, входящего в труп, является лишь христианской версией языческой веры в возможность оживления трупа душой[229].

Но есть еще одна разновидность этого обычая, в которой используется не монета, не магометанский и не христианский[230] символ, а амулет, магические свойства которого были известны задолго до Магомета, задолго до Христа и, вероятно, задолго до того, как в Греции стали чеканить монеты. Снова используется кусок керамики, но символ, выбитый на



нем, - геометрическая фигура, — "пентакль" средневековых магических преданий. В Греции он теперь известен как τὸ πένταλφα, но о его свойствах, кроме того, что он служит талисманом[231], люди ничего не могут сказать. В средневековой и, вероятно, в еще более ранней магии Европы и Востока это одна из самых распространенных фигур, появляющаяся то как печать Соломона, то как звезда, приведшая волхвов в Вифлеем, то в черном цвете как символ принципа зла, то, соответственно, в белом, как символ принципа добра. Но хотя эта фигура была известна магам многих народов и многих эпох, нет оснований полагать, что греки узнали о ней в недавние времена или от других рас: ведь она была

известна и древним грекам, которые отмечали среди ее более понятных свойств тот факт, что пять линий, составляющих ее, можно нарисовать, не отрывая карандаша от бумаги. Пифагорейцы, называвшие его πεντάγραμμον[232], как известно, придавали ему некое мистическое значение. Поэтому вполне вероятно, что этот символ передавался в Греции как магический талисман - ведь мы видели, как много других методов магии сохранилось - со времен Пифагора. Дальше мы не можем проникнуть, но все же - *vixere fortes ante Agamemnona*, и профессора оккультных наук существовали и до Пифагора. Так был ли он первым, кто открыл мистическое значение этой фигуры? Или он просто принял и по-своему истолковал символ, который за долгие века до него был наделен магической силой? Быть может, именно эта фигура, выгравированная на разбитом горшке, задолго до чеканки монет защищала труп от одержимости злыми духами, или, скорее, в те времена - от оживления души? Кто скажет? Поверье, нашедшее свое современное выражение в гравировке христианских или магометанских текстов на профилактических монетах или керамике и в заграждении ими двери губ, открывающей доступ к трупам, несомненно, достаточно примитивно по своему характеру, чтобы датироваться самой тусклой доисторической эпохой.

Если мое предположение о происхождении этого обычая верно, то только случайность использования монеты в качестве профилактического талисмана вызвала классическую ассоциацию этого обычая с Хароном; и, освободившись от этой ассоциации, народное представление о Хароне в древности становится более легким для изучения.

Литературное представление о нем только в образе паромщика появилось сравнительно поздно. Ранние поэты ничего не знают о нем ни в каком образе. Первое литературное упоминание о нем, по-видимому, содержится в "Миньяде", эпической поэме сомнительной, но не ранней даты, в которой две строки, относящиеся к спуску Тесея и Пирифея в нижний мир, звучат следующим образом: "Там, верно, корабль, на который садятся мертвецы, даже тот, который престарелый Харон, как паромщик, ведет, они не нашли на своей стоянке[233]". Именно этими строками, по мнению Павсания, руководствовался Полигнот, рисуя фигуру Харона в своем знаменитом изображении нижнего мира в Дельфах. Отныне это было единственным ортодоксальным представлением Харона как в литературе, так и в искусстве. Еврипид и Аристофан в многочисленных отрывках[234] одинаково соответствуют ему, и художники погребальных ваз были столь же верны ему.

Однако есть свидетельства того, что это не было распространенным представлением о Хароне, или, во всяком случае, не все. Встречаются фразы (и, вероятно, были актуальны в классические времена), которые, кажется, подразумевают более широкое представление о должности и функциях Харона. Дверь Харона" (Χαρῶνεις ὅρα[235] или Χαρῶνεις[236]) - это дверь, через которую приговоренных к казни выводили на улицу. Лестница Харона" (Χαρῶνεις κλίμαξ[237]) - это лестница, по которой призраки в драме поднимались на сцену, словно появляясь из небытия. Харону также приписывались в народной молве многие пещеры, наводящие ужас, особенно те, которые были наполнены тлетворными испарениями - Χαρῶνεια βάραθρα[238], σπήλαια[239], ἄντρα[240]. Наконец, Χαρωνῖται - это перевод Плутархом[241] латинского *Orcini*, прозвища, которым называли низких людей, которых Цезарь вводил в сенат. Эти употребления указывают на то, что народное представление о Хароне было больше, чем показывают классическое искусство и литература, и оправдывают простое отождествление Харона со смертью у Суидаса[242].

Более того, однажды у Еврипида, при всей его строгой приверженности традиционной литературной характеристике Харона, проблеск народной мысли отражается в лице Смерти (Θάνατος) и той роли, которую он играет в "Алкестиде". Во-первых, в споре между Аполлоном и Смертью о судьбе Алкестиды звучат слова: "Возьми ее и иди своей дорогой, ибо я не знаю, должен ли я убеждать тебя"; на что Смерть отвечает: "Убеждать меня убивать тех, кого я должен? Нет, именно в этом я обвинен" (τοῦτο γὰρ τὸ ἐτάμνεθα[243]). Может ли быть простым совпадением, что в современной народной песне, когда какой-нибудь обреченный человек пытается уговорить Чароса дать ему отсрочку, тот отвечает: "Нет, храбрый господин, я не могу, ибо я сильно обременен"? Само слово "обвинен", προσταμμένος, современная форма προεταμμένος, повторяет слово, вложенное Еврипидом в уста Смерти. Во-вторых, Смерть появляется в облике воина, как и Чарос, чаще всего встречающийся в современных народных песнях; он опоясан мечом[244], и именно борьбой[245] Геракл побеждает его и заставляет отдать свою добычу. Является ли это опять-таки простым совпадением? Или Еврипид, олицетворяя Смерть, использовал персонаж, который в народе приписывают Харону? Действительно, в одной строке кажется, будто поэт почти забыл, что не использует и народное имя; в противном случае нет никакого оправдания неуместности заставлять Смерть причинять смерть[246]. Неудивительно, что переписчик одной[247] из сохранившихся рукописей "Алкестиды" был настолько впечатлен сходством Смерти с Хароном, каким он его знал, что соответствующим образом изменил имя *драматической персоны*.

В "Антологии" Харон снова появляется несколько раз[248], выступая в более широком качестве, чем паромщик; как в современных народных песнях, он фактически захватывает людей и уносит их в нижний мир. Одна эпиграмма особенно примечательна тем, что, похоже, была подсказана отрывком из "Альцестиса". "Есть ли способ, которым Алкестиды могла бы достичь старости?" - спрашивает Аполлон; и Смерть отвечает: "Нет; я тоже должна получать удовольствие от своих доходов". И все же, - говорит Аполлон, - ты не получишь больше одной души, будь то сейчас или потом". Аналогична и эпиграмма из "Антологии", только здесь Смерть откровенно названа Хароном. "Харон ненасытный, зачем ты утащил Атталу в юности без нужды? Разве он не был твоим, если бы не умер старым?"

Очевидно, что Еврипиду было известно народное представление о Хароне, отличное от того, которое литературная и художественная традиция выкристаллизовала в качестве ортодоксального, но вместо того, чтобы нарушить условности и вывести Харона на сцену иначе, чем в качестве паромщика, он прибег к чисто искусственной персонификации смерти.

Но представление о Хароне как о повелителе смерти можно проследить еще дальше, чем во времена Еврипида. Гесихий утверждает, что титул Ἀκρονίδης[249] был общим для двух богов - Харона и Урана. Таким образом, Харон, как сын Акмона и брат Урана, на два поколения богов раньше, чем сам Зевс, и принадлежит к старому пеласгийскому порядку божеств. Был ли Харон богом смерти среди старого пеласгийского населения Греции еще до того, как были придуманы или завезены имена Аида или Плутона? Да, если подтверждение из другого пеласгийского источника, этрусков, имеет значение. На этруском памятнике изображен бог смерти с надписью "Чарун"[250]; тот же самый человек часто изображается на урнах, саркофагах и вазах[251]. Обычно за его спиной видна дверь в нижний мир; либо он выходит на поиски своей добычи, либо собирается войти туда с жертвой, которая стоит рядом с ним, сжимая руку жены или друга, с которым он прощается[252]. По внешнему виду это чаще всего старый бородатый мужчина (хотя известны и более молодые типы) с топором или молотом, а реже и с мечом, которым он преследует людей и убивает их[253]. В сущности,

этрусский Чарун близко соответствует современному греческому Харосу как по функциям, так и по названию. Это совпадение допускает только одно объяснение. Современные греки, должно быть, унаследовали свое представление о Харосе от предков, которые были тесно связаны с этрусками и для которых Харон был богом смерти, приходящим, чтобы завладеть душами людей и унести их в свое царство в нижнем мире. Эти предки могли быть только первоначальным пеласгическим населением Греции. В классические времена примитивное представление о Хароне было уже неактуальным. Аид взял на себя бразды правления в подземном мире, и литературная легенда, ограничивающая Харона работой паромщика, вошла в моду и вытеснила или, скорее, временно подавила более древнюю концепцию. Но эта версия, судя по всему, так и не овладела народным воображением, и для простого народа Греции с пеласгийских времен и до наших дней Харон всегда был больше воином, чем паромщиком, а его снаряжение - топор, меч или лук, а не пара черепов. Из современного фольклора можно узнать о реальном античном Хароне больше, чем из всех аллюзий классической литературы.

§ 7. Афродита и Эрос.

В истории Деметры, рассказанной Ленорманту в Элевсисе и приведенной выше, мы уже имеем один случай сохранения имени Афродиты. Со времен Афродиты (ἡ κυρὰ 'φροδίτη) никто не был так прекрасен, как дочь С. Деметры. Другая история, рассказанная Перро[254] аттическим крестьянином в 1858 году, содержит как имя богини, так и некоторые воспоминания о ее поклонении. Суть ее такова. Жила-была прекрасная царица по имени Афродита, у которой был замок в Дафни (на полпути из Афин в Элевсис), а также высоты Акро-Коринфа; эти два места она соединила подземным ходом, который проходил под морем. Жили-были два царя, оба были сражены ее красотой и добивались ее руки. Сама она благоволила к одному из них и ненавидела другого; но, не желая объявлять о своем предпочтении и тем самым вызвать гнев отвергнутого жениха, она объявила, что собирается построить дворец на высоте Акро-Коринфа и поручает каждому из своих женихов выполнить определенное задание: один должен построить укрепления вокруг вершины, другой - прорыть колодец, чтобы обеспечить замок водой[255]; и она обещала свою руку тому жениху, который первым выполнит свое задание. По ее мнению, прокладка колодца была более легкой задачей, и поэтому она поручила ее тому, кому отдала предпочтение; но он столкнулся с непредвиденными трудностями, а его соперник тем временем уверенно продвигался вперед по строительству стен. Наконец они были почти построены, и оставалось только установить краеугольный камень над главными воротами. Тогда Афродита, заметив опасность, с победными словами и улыбками заставила строителя отложить инструменты, ведь теперь приз был в его руках, и увела его в травянистое место, где так долго ублажала его нежными словами и ласками, что другой поклонник тем временем удвоил свои усилия, пробив скалу и найдя воду в изобилии.

В этой истории характер, как и имя, королевы соответствует древней богине, но есть и другие моменты, заслуживающие внимания. Перро указывает, что по соседству с современным монастырем в Дафни в древности стоял храм Афродиты[256]; к этому факту Шмидт[257], комментируя историю, добавляет, что на вершине Акро-Коринфа также было святилище богини[258], а упоминание этого места в аттическом рассказе он объясняет тем, что Коринф был особенно известен поклонением Афродите.

Никаких других следов настоящего названия, насколько мне известно, не обнаружено, за исключением того, что среди некоторых поселенцев-маниотов на Корсике встречается

испорченное производное, Ἀφροδίτησσα[259] (которое, возможно, лучше было бы написать Ἀφροδίτιστα) до недавних времен, во всяком случае, применялось к столь же испорченному классу женщин, почитательниц Ἀφροδίτη Πάνδημος. Однако в нескольких историях из Закинфа[260] та же самая богиня красиво описывается как ἡ μάνα τοῦ Ἑρωτα[261], "Мать Любви", титул, который сам по себе компетентен установить ее личность.

Первая из этих историй рассказывает о том, как бедная дева влюбилась в высокопоставленного юношу и обратилась к Матери Любви с просьбой о помощи. Та пообещала попросить помощи у своего сына Эроса (Ἑρως), когда он вернется домой. На следующее утро отправился Эрос с луком и стрелами и сидел у дверей девы, пока мимо не прошел юноша. Тогда он вдруг пустил в него свою стрелу, и юноша полюбил деву и взял ее в жены.

Другая, еще более примечательная история знакомит нас с садом Эроса, куда однажды отправился принц за водой, чтобы вылечить от слепоты царя, своего отца. У входа он увидел женщину, прекраснейшую на земле; она сидела у ворот и играла с мальчиком, у которого были крылья, а в руке он держал лук и множество стрел. Сад был полон роз, и над ними парили множество маленьких крылатых мальчиков, похожих на бабочек. Посреди этого сада был источник, из которого текла целебная вода. Когда сын царя приблизился к этому источнику, он увидел в нем женщину, белую как снег и сияющую как луна; и это действительно была луна, которая купалась там. Возле источника сидела вторая женщина необычайной красоты, которая была матерью Эроса (ἡ μάνα τοῦ Ἑρωτα). Она дала ему воды и свое благословение, и его отец исцелился.

Явное напоминание об Артемиде в этой истории будет отмечено позже[262]; здесь же нам нужно лишь обратить внимание на несколько моментов в рассказе, связанных с Эросом и его матерью. Описание "мальчика, у которого были крылья, а в руке он держал лук и множество стрел" просто и чисто классическое, в точном соответствии с орфическим обращением к нему как τοξάλη, πτερόεντα[263]. Женщина у ворот, которая была прекраснейшей на земле", по всей вероятности, та же самая, что и "мать Эроса" у источника, - одна личность, по какому-то недоразумению при передаче истории, стала дублироваться. Розы, которыми был полон сад, - цветы, всегда священные для Афродиты, сладчайшая эмблема любви; и над ними вполне уместно парить "маленьким крылатым мальчиком", братьям Эроса, вечно свежим воплощениям любви, всем, кому в древности Афродита была матерью[264].

Эти народные предания представляют собой достаточное свидетельство того, что память об имени и атрибутах Афродиты сохранилась на местах до недавних времен, чтобы сделать вывод, что ее поклонение, как и поклонение другим языческим божествам, обладало достаточной жизненной силой, чтобы долгое время соперничать с христианством за благосклонность простого народа; но как личность она больше не присутствует, я думаю, в их сознании; она, по крайней мере, является лишь персонажем нескольких народных историй - если, конечно, нынешнее поколение не забыло даже их. Со своей стороны, я никогда не слышал упоминания о ней в рассказах или ином виде, хотя ее сын, крылатый Эрос, часто упоминается в любовных песнях, которые составляют большую часть народной поэзии.

Обеты и подношения, которые в прежние времена совершались бы Афродите, теперь совершаются либо подходящим святым, занявшим ее место, таким как святая Катарина[265], либо судьбам (Μοίραις), которые издревле ассоциировались с ней. Согласно фрагменту

Эпименида[266], "золотая Афродита и бессмертные судьбы" были дочерьми Кроноса и Эвменид. Их сестринское родство признавалось и в культе. Недалеко от Илисса некогда стоял храм, в котором находилась старая деревянная статуя (ξόανον) небесной Афродиты с надписью, называвшей ее "старшей из судеб" (πρεσβυτέρα τῶν Μοιρῶν)[267]. Столь почтенное святилище, должно быть, в давние времена было свидетелем многих прошений об успехе в любви; и если принять во внимание древнюю надпись на статуе, интересно узнать, что среди афинских девушек до недавнего времени преобладал обычай посещать так называемый "полый холм" (τρύπιο βουνό) в непосредственной близости, чтобы предложить судьбам пироги с медом и солью и посоветоваться с ними о своих сужденных мужьях[269].

В давние времена Афродите также была посвящена пещера в окрестностях Наупактуса, которую особенно часто посещали вдовы, желающие снова выйти замуж[270]. В наши дни пещера у подножия горы Ригани, которая, вероятно, может быть идентифицирована как старое святилище, является местом, куда девушки приходят, чтобы посоветоваться с судьбами по всепоглощающему вопросу[271].

Таким образом, похоже, что "золотая Афродита" исчезла из старой сестринской группы божеств, и только "бессмертные судьбы" остались принимать молитвы и даровать блага, которые когда-то относились скорее к компетенции Афродиты. К судьбам мы и должны теперь обратиться.

§ 8. Судьбы.

Обычай приносить или отправлять подношения в пещеру, где обитают роковые существа, который мы только что рассмотрели на двух примерах, широко распространен среди женщин Греции. В Афинах, помимо "полого холма", два или три старых скальных жилища вокруг холма Муз были раньше обычным местом для той же цели, и эта практика, хотя и более редкая сейчас, еще не исчезла[272]. Среди самых известных из этих курортов - так называемая тюрьма Сократа. Додвелл в своем отчете о путешествии по Греции в начале прошлого века утверждает, что нашел там "во внутренней камере небольшой пир, состоящий из чашки меда и белого миндаля, пирога на маленькой салфетке и вазы с ароматическими травами, горящими и источающими приятный запах[273]"; и известно, что соблюдение этого обычая продолжалось в этом месте вплоть до последних лет[274]. Та же практика, как мне сообщили в Спарте, известна и в наши дни крестьянкам окрестных равнин, которые предпринимают даже долгий и утомительный путь, чтобы положить медовую лепешку в определенной пещере на одном из восточных отрогов Таягета. Другие места, где, насколько мне известно, этот обычай все еще сохраняется, - Агринион в Этолии и соседних районах, деревни на горе Пелион в Фессалии и остров Скирос; из свидетельств многих других наблюдателей я заключаю, что он является или до недавнего времени был всеобщим в греческих землях.

Нет большого разнообразия и в том, на какие темы крестьянки советуются с судьбами: у девушек это бракосочетание, у замужних женщин - материнство, и эта тема постоянно повторяется. Везде мед в той или иной форме является неотъемлемой частью подношения, с помощью которого можно завоевать благосклонность судьбы. Принятие этого подношения, а значит, и успех молитв, сопровождающих его, иногда, как в упомянутой мною пещере близ Спарты, определяется по предзнаменованиям, которые дает капающая с крыши пещеры вода; но чаще всего осуществление супружеских желаний не гарантировано, если только

повторное посещение святилища, через три дня или месяц, не докажет, что сладости были приняты судьбами и исчезли. Это, как мне сказали, происходит довольно часто. Додвелл упоминает, что его осел съел несколько штук[275]; а учитывая характер подношений - в основном это пряники и мед, так как только в "полном холме" в Афинах в них добавляли соль, - неудивительно, что судьбы находят много желающих, как человеческих, так и собачьих, и не менее диких.

В тот момент, когда предлагаются эти деликатесы, произносится заклинание. Оно может иметь форму метрической строки,

Μοίραις μου, μοιράνετέ με, καὶ καλὸ φαγῖ σας φέρνω,

"Добрые судьбы, назначьте мою судьбу, ибо я приношу вам добро".

или может быть простым прозаическим формуляром,

Μοίραις τῶν Μοιρῶν καὶ τῆς τάδε ἡ Μοῖρα, κοτιάστε νὰ φᾶτε καὶ νὰ ξαναμοιράνετε τὴν τάδε νᾶχη καλὴ μοῖ ρα[276],

"Судьбы превыше всех судеб, и судьба Н., придите, я молю, и ешьте, и назначьте заново судьбу Н., чтобы у нее была хорошая судьба".

Существуют и другие версии, одна из которых будет рассмотрена позже; но эти два примера в достаточной степени иллюстрируют простой гомеровский характер таких молитв.

Процитированные мною слова, надо признать, ясно выражают надежду на то, что судьба может пересмотреть те постановления, которые она уже вынесла в отношении судьбы просителя. Однако то, что такая надежда должна оправдаться, противоречит общим убеждениям народа. Судьбы, как они знают, неумолимы в том, что касается изменения любой из их целей, однажды установленных; ибо, как гласит их пословица, ὅτι γράφουν ἡ Μοίραις, δὲν ξεγράφουν, "что судьбы пишут, того они не делают неписанным[277]". Судя по всему, они не подчинены, как иногда считают Харона, даже верховному богу; я не могу найти ни одной песни или истории, в которой они были бы так представлены. Они абсолютны и безответственны в формировании человеческой судьбы. Но греческие крестьяне - не первые, кто одновременно верил и в предопределение, и в действенность молитвы. Возможно, они бессознательно примиряют эти идеи, как это делал древний Эсхил:

τὸ μόριμον μένει πάλαι,

εὐχομένοις δ' ἂν ἔλθοι[278],

"Судьба долго откладывает свой срок, но в ответ на молитву может прийти".

Но даже не подозревая о столь суровой доктрине, крестьянки могут оправдать свои молитвы и подношения надеждой на то, что, хотя судьбы ничего не отменяют в исполнении того, что они сказали или написали, они могут быть готовы добавить к этому такое дополнение, которое в значительной степени изменит вопрос. Ведь судьбы - такие же греки, как и их поклонники, и не хватает историй, иллюстрирующих, до чего они опустились, чтобы практически лишить силы, не отменяя формально своего вечного предназначения.

Однажды бедная женщина родила дочь, и на третью ночь после родов судьбы пришли, чтобы определить судьбу ребенка. Когда они вошли в дом, то увидели приготовленный для них стол с чистой скатертью и всевозможными сладостями на нем. И когда они наелись и насытились, то стали благосклонно относиться к ребенку. И первому судьба даровала долгую

жизнь, второму - красоту, третьему - целомудрие. Но когда они выходили из домика, первый из них споткнулся о порог и, обратившись в гнев к младенцу, сказал, что она всегда будет бездельницей.

Когда же она выросла, то стала так красива, что сын короля захотел взять ее в жены. Когда приблизился день свадьбы, мать и подруги стали укорять ее за то, что она медлит со свадебным нарядом; но она была праздна и не обращала внимания. Вскоре наступил канун свадьбы, и она заплакала оттого, что принц узнает о ее безделье и откажется взять ее в жены. Судьбы любили ее, видели ее слезы и жалели ее. Поэтому они внезапно появились перед ней и спросили, почему она плачет, и она рассказала им все. Тогда они сели там и всю ночь пряли, ткали и вышивали, а утром нарядили ее в такое свадебное платье, украшенное золотом и жемчугом, какого еще никто не видел.

Приехал принц, и было много пиров и танцев, а она была самой красивой из всей компании. И поскольку он видел ее прекрасное платье и знал, скольких трудов ей стоило так нарядиться для него, он даровал ей милость - не делать больше никакой работы все ее дни[279].

Эта история, помимо того, что хорошо иллюстрирует окончательность каждого слова, произнесенного судьбой, и средства, которые она может использовать, чтобы смягчить свою суровость, также типична для общепринятых представлений о судьбах. Их три[280], и они предстают в облике старух, одна из которых, по крайней мере, всегда занята прядением. Из оставшихся двух одна иногда предстает с книгой, в которой письменно фиксируются постановления, совместно произносимые тремя, а другая несет ножницы, чтобы в назначенное время отрезать нить жизни; или же иногда эти двое тоже прядут, одна из них несет корзину с шерстью или дистаф, а другая мотает нить. Эта ассоциация судьбы с прядильными операциями запечатлена в некоторых народных выражениях сравнением жизни человека с нитью. "Его нить оборвана" или "закончена" (κόπῃκε или σῶθῃκε ἡ κλωστή του) - знакомый эвфемизм, означающий "он мертв": и снова, с тем же конечным смыслом, но несколько иной метафорой, народ Арахова использует фразу μαζώθῃκε τὸ κουβάρ' του[281], "его веретено намотано полностью" - выражение, которое, кажется, подразумевает идею, что судьбы наделяют каждого человека при рождении массой грубой шерсти, из которой они продолжают прядь день за днем, пока нить жизни не будет завершена.

По мнению Фориэля[282], реминисценцию судьбы можно найти и в персонификации чумы (ἡ πανούκλα), которая в традиции некоторых районов представлена не как один демон, а размножена в трио ужасных женщин, которые проходят через города и опустошают их. Одна из них носит с собой рулон, на котором пишет имена жертв, другая - ножницы, которыми отрезает их от живых, а третья - метлу, которой сметает их. Однако он не приводит причин для отождествления смертоносной троицы с судьбами, и более естественно, если здесь существует какая-то связь с древностью, связать их с Эриниями[283] или другими подобными божествами. На самом деле их сходство с судьбами, за исключением некоторых поверхностных деталей, невелико. Судьбы, хотя и неумолимы, когда их указ однажды произнесен, никогда не бывают беспричинно жестокими. Их неудовольствие может быть вызвано пренебрежением, как мы вскоре увидим, до такой степени, что они насылают грехи отцов на детей. Но когда люди относятся к ним с вниманием и почтением, причитающимися божествам, они неизменно добры и заслуживают титула, под которым их иногда называют ἡ καλοκυράδες, "добрые дамы". Ибо это название - не эвфемизм, скрывающий ужас и ненависть, а выражение искреннего почтения; таково, во всяком случае, мое суждение, основанное на многочисленных беседах с простолюдинами во всех частях Греции - ведь на

эту тему они почему-то гораздо менее сдержанны, чем на многие другие. И действительно, если бы характер Судьбы считался жестоким, то и облик ее был бы мрачным и грозным, тогда как на самом деле они изображаются заслуживающими скорее жалости, чем благоговения, в силу своего возраста и немощи.

Случай, когда судьбы чаще всего видели человеческие глаза и когда, даже будучи невидимыми, они никогда не перестают присутствовать, - это третья ночь (или, как говорят некоторые, пятая ночь[284]) после рождения ребенка. Тогда к их приходу тщательно готовятся. Собаку сажают на цепь. Все препятствия, о которые гости могут споткнуться в темноте, убираются. Дверь дома оставляют открытой или, во всяком случае, незапертой. Внутри горит свет, а посреди комнаты ставят низкий стол с тремя подушками или низкими табуретами вокруг него - религиозный консерватизм, видимо, запрещает использовать такое современное изобретение, как стулья, ведь в опочивальне перед похоронами для скорбящих тоже ставят подушки или низкие табуреты. На стол выставляют лакомства, которые любят судьбы, в том числе всегда мед; в Афинах раньше обязательными были блюдо меда, три белых миндаля, буханка хлеба и стакан воды[285]; и наготове, в качестве подарков, из которых богини могут выбрать то, что пожелают, могут быть положены все самые дорогие сокровища семьи, такие как украшения и даже деньги, в знак того, что для их приема не было пожаловано ничего. После этих приготовлений их визит ожидают в торжественной тишине, ведь никто не должен говорить, когда судьбы приближаются. Чаще всего их не видно и не слышно; но иногда, говорят, бодрствующая мать видела их очертания, когда они склонялись над ее ребенком и писали свои указы на его лбу - по этой причине родинки и другие отметины на лбу или носу в некоторых местах называют *γραψίματα τῶν Μοιρῶν*[286], "письменами судеб"; Иногда она слышала негромкий звук их голосов, когда они вместе совещались о будущем ребенка; более того, она даже улавливала и понимала их речь; но даже в этом случае ее предвидение судьбы младенца бесполезно; она может знать об опасностях, которые подстерегают его в зрелые годы, но, хотя она и предупреждена, она бессильна предостеречь; против судьбы, однажды объявленной, все оружие, все хитрости тщетны.

Пренебрежение всеми необходимыми приготовлениями к визиту судьбы может вызвать ее гнев и привести к тому, что она назначит ребенку злой жребий. Эта идея лежит в основе многих басен, бытовавших в Греции. Типичным примером может служить следующий отрывок из популярной поэмы, в которой человек, чья жизнь не принесла ему ничего, кроме несчастья, видит в видении одну из судеб и обращается к ней следующим образом:

"Я прошу и молю тебя, о судьба, скажи мне сейчас, моя госпожа,

Что было, когда моя мать произвела меня на свет, что было при моем рождении?

И она отвечает:

"Когда мать твоя родила тебя, была глубокая и суровая зима,

Прошло одиннадцать дней в году, когда на нее обрушилась беда.

Тогда[287] я оделась и надела это одеяние, которое ты видишь,

И в сердце моем было желание воскликнуть: "Долгой жизни тебе и богатства".

Но ночь была глубокой и темной, да, окутанной тьмой,

И град, и снег неслись, и злой дождь хлестал;

Из грязи в грязь, из грязи в грязь - так лежала передо мной дорога,
И когда я шёл, - а на душе было муторно, - я споткнулся о ваш колодец;
Нет, сэр, если вы не верите, посмотрите, какие у меня шрамы.
Две проклятые гончие были у вас, гончие из страны лангобардов,
И яростно набросились на меня эти двое, и яростно, как волки, залаяли они.
Тогда проклял я тебя горько, проклял очень ядовито,
Чтоб ни один светлый день не веселил твое жалкое тело,

Чтоб горел ты, горел и не надеялся на избавление,
Чтоб радость не покидала тебя и печаль преследовала тебя,
Чтобы родные твои клеветали на тебя, а друзья поносили тебя,
Ни чужестранцы, ни соотечественники твои не знают к тебе ни капли любви.
И все же, несчастный, не ты грешен; грешили твои родители,
Что не пристегнули тех гончих к углу своего жилища;
Хорошо говорят люди древние, хорошо говорят они громко,
"Отцы едят кислое, а у младенцев болят зубы".
Потерпи же, о несчастный, год или два терпения,
И наступит счастливый день, когда все твои беды исчезнут;
Для всей твоей горечи души ты найдешь утешение,
Мечты твои о красоте и богатстве ты наконец охватишь[288].

Судьбы, как уже говорилось, три; почему так, определить невозможно. Возможно, функции, выполняемые ими, легко поддаются троекратному разделению; так, в округе Загорион в Эпире одна Судьба "прядет нить" (κλώθει τὸ γνέμα), определяющую продолжительность жизни, вторая назначает удачу, а третья - неудачу[289]. Или, опять же, разделение могло быть сделано таким образом, чтобы одна Судьба председательствовала над каждым из трех великих событий человеческого опыта - рождением, браком и смертью. Термин "судьба" (μοῖρα)[290] часто используется женщинами как синоним брака (γάμος) - любопытный контраст с более оптимистичным описанием мужчиной своей свадьбы как χαρά, "радости"; А греческая пословица, используемая в отношении очень невежественного человека, δὲν ξέρει τὰ τρία κακὰ τῆς Μοίρας του, "он не знает трех зол своей судьбы", то есть рождения, брака и смерти, переносит связь судьбы с этими тремя событиями немного дальше. Но такое распределение функций, вероятно, обусловлено выбором числа. Три всегда было священным числом, и древние восхищались триединством богинь[291].

Но помимо трех великих судеб мы должны признать в современной Греции существование меньших судеб, связанных каждая с одной человеческой жизнью. Это небольшое продолжение основного верования, которое заключается в персонификации объективной

судьбы, предписанной тремя великими судьбами. Подобно тому, как считается, что у каждого человека есть свой добрый ангел-хранитель и, в качестве антитезы, но с меньшей библейской гарантией, свой злой ангел, так и его сопровождает своя личная Судьба. Но эти меньшие судьбы являются лишь слабыми копиями великой троицы, и я сомневаюсь, что они обладают какой-либо независимой властью; похоже, что они просто служители, выполняющие первоначальные постановления трех верховных судеб.

Часто в популярных песнях невозможно определить, к кому обращается меньшая личная судьба или одна из великой троицы. Ведь в таких строках, как,

Παρακαλῶ σε, Μοῖρα μου, νὰ μὴ με ξενιτέψης,

Κί' ἂν λάχη καὶ ξενιτευτῶ θάνατο μὴ μου δώσης[292],

'Молю тебя, добрая судьба, не посылай меня в чужую страну, но если уж мне выпал жребий быть посланным, пусть я не умру там'.

Форма обращения Μοῖρα μου (буквально "моя судьба") не подразумевает личного владения, но является той же, что и в молитве к Богу или Богородице, Θεέ μου, Παναγία μου. Но в определенных формах заклинаний, составленных для чтения вместе с умиловительными приношениями, великие судьбы и малые судьбы отдельного просителя соединяются таким образом, чтобы показать разницу в их значении. Первые называются "судьбами над всеми судьбами" (ἡ Μοίραις τῶν Μοιρῶν), как в цитированном выше формуляре в простой прозе; вторые - просто судьбами того или иного человека.

Были ли эти низшие судьбы известны и в классический период - вопрос, на который я не могу ответить; но то, что вера в них, несомненно, возникла не так давно, доказывает заклинание, более сложное, чем приведенные выше, и по внутренним признакам очень древнее:...

ἦ τὸν Ὀλύμπον, τὸν κόλυμβον,

τὰ τρία ἄκρα τοῦρανοῦ,

ὅποῦ ἡ Μοίραις τῶν Μοιρῶν

καὶ ἡ ὀϊκή μου Μοῖρα,

ἄς ἀκούσῃ καὶ ἄς ἔλθῃ[293].

'С Олимпа, даже с вершины, с трех небесных высот, где обитают судьбы всех судеб и моя собственная судьба, пусть она услышит и придет'.

Приведенный мною вариант формулы - лишь один из нескольких, записанных из разных частей Греции[294], и нет никаких сомнений в том, что оригинал был широко почитаемым заклинанием. Я привел наиболее понятное; но сам факт, что некоторые из других, в результате словесного искажения в ходе традиции, стали почти бессмысленными, является сильным доказательством древности оригинала. Однако в рассматриваемой нами версии есть два явных признака древности. Упоминание Олимпа как обители божеств сразу же возвращает нас к классической эпохе, а слово κόλυμβος в значении "вершина" не менее очевидно указывает на очень раннюю дату. Древнее слово κόρυμβος, употреблявшееся в этом смысле Эсхилом[295] и Геродотом[296], в разговорном языке теперь устарело. Но κόλυμβος, очевидно, является либо диалектической формой этого слова (с обычным чередованием λ и ρ), либо испорченной формой, непонятой теми, кто продолжал

использовать ее в этом заклинании, и ассимилированной, путем ассонанса, с "Ολύμπτος. Далее, в одной из других версий слово приводится как κόρυβο[297], где сохраняется первоначальное ρ, но ρ теряется перед β, которое теперь повсеместно имеет звук английского v. Сравнение этих двух форм, таким образом, устанавливает вне всякого сомнения тот факт, что несколько редкое классическое слово κόρυμβος, в его известном значении "вершина", было первоначальной формой. Следовательно, заклинание, содержащее одновременно упоминание Олимпа как места обитания божеств и старое классическое слово, давно вышедшее из употребления, не может не относиться к очень раннему периоду. Возможно, поэтому вера в подчиненные судьбы, привязанные каждая к одному человеку, была известна простолюдинам классической эпохи.

Но как бы то ни было, народное представление о великой троице судеб оставалось неизменным на протяжении более чем десятка веков - и кто скажет, сколько еще? Здесь литературная традиция классических времен была явно верна народным традициям. Число судеб осталось тем же, что и во времена Гесиода[298]; они по-прежнему изображаются старыми и немощными женщинами, как их изображали поэты, во всяком случае в античности, хотя в античном искусстве, ради красоты, их склонны изображать более юными; их задача - "назначать смертным людям при их рождении", как знал Гесиод, "и добро, и зло[299]"; функции Клото, прядущей нить жизни, Лахесис, распределяющей судьбы, и Атропос, которую никто не может отвести от ее цели, по-прежнему являются совместными функциями великой Тройки; книга, веретено и инструмент для обрезания нити жизни по-прежнему являются их атрибутами.

Поэтому мало нового можно узнать из изучения судеб в современном фольклоре. Урок, который он преподносит, заключается скорее в преемственности настоящего с прошлым. Но есть один момент, на который можно обратить особое внимание, - это вера в то, что судьбы неизменно посещают каждого рождающегося ребенка, чтобы определить его судьбу. Я не хочу вступать в спор, который разгорелся вокруг идентификации фигур на восточном фронте Парфенона; но те, кто признает среди них три судьбы, могут справедливо привести свежий аргумент, опираясь на силу этого народного поверья. Вполне уместно, что при рождении Афины из головы Зевса должны присутствовать судьбы; ведь даже сам Зевс, по словам Эсхила[300], не мог избежать их решения.

§ 9. Нимфы.

Из всех сверхъестественных существ, которые преследуют путь и воображение современного греческого крестьянина, наиболее распространенными являются нимфы или nereиды (Νεράϊδες). Само название встречается во множестве диалектических разновидностей[301], но его значение везде едино и более обширно, чем у древнего слова. Оно больше не ограничивается морскими нимфами, а охватывает также их родственниц в горах, реках и лесах. Нет больше Нерея, бога моря, чтобы назвать nereид своими дочерьми, такими же обитательницами глубин, как и он сам; а связь их имени с современным словом "вода" (νερό) не понятна простолюдинам. Поэтому ничто не сдерживало распространения термина Νεράϊδα, и он полностью вытеснил в этом смысле древнее νύμφη, которое в современной речи может означать только "невеста".

Знакомство крестьян с nereидами более интимно, чем это легко представить тем, кто просто путешествовал, возможно, по стране, но не знает людей в их домах. Образованные слои населения, а вместе с ними и некоторые менее общительные крестьяне, конечно же, будут

отрицать всякую веру в подобные существа, а многочисленные рассказы о них будут воспринимать как басни старых жен. Но на самом деле это вера, которую иногда не удается искоренить из собственной груди даже людям с высоким уровнем культуры. Доклад о nereidaх (ядро настоящей главы) был прочитан мною в Афинах на открытом собрании Британской школы; и не успел он закончиться, как афинский джентльмен, чье имя хорошо известно в некоторых ученых кругах Европы, поспешно поднялся, перекрестился и исчез, не сказав ни слова на прощание. Что касается крестьян, то пусть они отрицают или отрицают свою веру, во всей Греции, вероятно, не найдется ни одного уголка или деревушки, где женщины, по крайней мере, не предпринимали бы тщательных мер предосторожности против воровства и злобы nereid, а многие мужчины до сих пор готовы добросовестно рассказывать истории об их красоте, страсти и капризах. Это не только вопрос веры; не раз я бывал в деревнях, где некоторые nereidy были известны нескольким людям (так, по крайней мере, они утверждали), и свидетели были удивительно согласны в описании их внешности и одежды. Однажды мой проводник указал мне на nereidu, и я увидел несомненное подобие женской фигуры, затянутой в белое, и высокой, выше человеческого роста, порхающей в сумерках между ветвями старой оливы. Что это было за явление, мне было недосуг выяснять, потому что мой проводник многими крестными знамениями и бормотанием призывов к Богородице побуждал моего мула спешить по неровной горной тропе. Но если бы я, как и он, унаследовал веру в nereid вместе с плодородным даром лжи, то, несомненно, подтвердил бы красочную историю, которую он рассказал, когда мы достигли света и безопасности следующей деревни; и готовность принять эту историю теми, кто ее слышал, доказала мне, что личная встреча с nereidaми действительно считалась одним из возможных происшествий повседневной жизни.

Благоговение, с которым относятся к nereidaм, отчасти объясняет, без сомнения, множество хвалебных прозвищ, под которыми они известны. Время от времени, правда, крестьянин, когда он страдает от какой-то воображаемой травмы, нанесенной их руками, может так высказать свое мнение о них, что называет их "злыми женщинами" (κακαῖς или ἄσχημαῖς γυναῖκες): но в целом его обращения носят более дипломатичный и примирительный тон. Он относится к ним так же, как его предки относились к фуриям; и хотя слово "эвмениды" утрачено из его лексикона, дух его обращения остался неизменным. 'Дамы' (ἡ κυράδες), 'Наши девы' (τὰ κοῦρίτσα μας), 'Наши добрые царицы' (ἡ καλαὶ с ἀρχόντισσαις), 'Добросердечные' (ἡ καλόκαρδαις), 'Дамы, которым мы желаем радости' (ἡ χαίράμεναις), или чаще всего "Наши добрые дамы" (ἡ καλοκυράδες или καλλικυράδες)[302], - таков излюбленный стиль его восхваления, в котором часто употребляется слово κυράδες (множественное число κυρά, т. е. κυρία).т. е. κυρία) - наследие его предков, которые делали посвящения "госпожам нимфам" (κυρίαῖς νύμφαις). Однако можно усомниться в том, что эти подзаголовки полностью эвфемистичны; ведь наряду с благоговением, которое внушают nereidy, в чувствах простых людей к ним, несомненно, присутствует элемент восхищения и, я уже почти сказал, привязанности.

Nereidy представляются как полубожественные, но не бессмертные женщины, всегда молодые, всегда красивые, в лучшем случае капризные, а в худшем - жестокие. Их присутствие можно заподозрить повсюду; мрачные лесные глубины и смеющиеся долины, журчащие ручьи и продуваемые ветром хребты, деревья, пещеры и водоемы - все это может быть их избранным пристанищем, очарованной сценой их танцев, песен и богоподобных пиршеств. Старые различия между нимфами в зависимости от их места обитания все еще в некоторой степени сохраняются; есть нимфы моря и нимфы ручьев, нимфы деревьев и нимфы гор; но по своим характеристикам эти несколько классов одинаковы, в изяществе, в

резвости, в распутстве. Все светлое и веселое - их идеал, все прекрасное - изысканное воплощение, а сердца под ними вечно колышутся от яростных порывов любви и ненависти.

Красота nereид, сладость их голосов, грация и легкость движений породили множество привычных фраз, которые красноречиво говорят о других чувствах, нежели благоговение в сознании людей. "Она прекрасна, как nereида" (εἴνε ὡμορφὴ σὰ νεράϊδα), "у нее глаза, руки, грудь nereиды" (ἔχει μάτια, χέρια, βυζιά νεράϊδας), "она поет, она танцует, как nereида" (τραγουδάει, χορεύει, σὰ νεράϊδα), - такие комплименты то и дело раздаются невесте, чье белое платье и украшения из золота, кажется, завершают сходство. Возможно, двойное употребление слова νύμφη в древности объясняет до сих пор сохранившуюся ассоциацию свадебного наряда с nereидами; во всяком случае, для крестьянского сознания неоспоримым фактом является то, что белый и золотой - цвета, которые nereиды в основном используют в своих нарядах[303].

Только в одном случае красоту nereид считают омраченной; в некоторых местностях говорят, что у них ноги козлов или ослов[304], как, например, у трех nereид, которые, как считается, танцуют вместе без перерыва на высотах Таягета. Но это несколько редкая и местная особенность, и, похоже, она перешла к ним от Пана и сопровождающих его сатиров, с которыми они издревле имели обыкновение общаться; в целом же они считаются безупречно красивыми.

Их достижения включают в себя, помимо пения и танцев, более скромные искусства хорошей хозяйки. "Она готовит как Nereiда" (μαγειρεύει σὰ νεράϊδα) и "она убирает дом как Nereiда" (παوترεύει σὰν ἀνεράϊδα) - фразы похвалы[305], которые иногда можно услышать. Но больше всего они преуспевают в искусстве прядения[306]; и так хорошо известна их ловкость в этом деле, что нежный вид вьюнка, которым часто украшают деревья, известен в вульгарном языке под красивым названием νεράϊδοῦνέματα, "Nereiда-спиннингс". Атрибут действительно естественный и очевидный; ведь народное представление о нимфах - это идеализация крестьянок, для которых, сидящих в лучах солнца у дверей своего дома или пасущих овец и коз в поле, дистаф - постоянный спутник. Но как бы легко ни объяснялась эта черта, определенный интерес, если не большую важность, придает ее созвучие с древней характеристикой нимф. Самим nereидам[307] специально приписывалось золотое веретено; а в пещере найд на Итаке во времена Одиссея можно было увидеть родственное занятие - ткачество, ибо "там были большие каменные станки, на которых нимфы ткали пурпурные одежды, дивные на вид[308]".

Как и следовало ожидать от существ столь божественной женственности, их отношения с мужчинами и женщинами весьма различны; в одном случае существует возможность любви, в другом - уверенность в недоброжелательности. Поэтому необходимо рассмотреть их отношение к каждому полу в отдельности.

Брак мужчин с nereидами не только является темой многих народных историй, бытующих в Греции, но и в более отдаленных районах до сих пор рассматривается как достоверное явление. Даже в наши дни путешественник может услышать о семьях, в чьих родословных более или менее отдаленно числится nereида. Один фессалийский крестьянин, с которым я однажды познакомился, утверждал, что его бабушка - nereида, и, хотя его внешность не позволяла предположить наличие грации или красоты у столь близкого предка - у него был косолапый - его утверждение было признано его односельчанами, и за ним закрепился определенный престиж. Поэтому эпитет "рожденный Nereiдой" (νεράϊδογεννῆμενος или νεράϊδοκαρμῆμενος), часто звучащий в любовных дистихах[309], возможно, раньше был не

просто преувеличенным комплиментом красоте дамы, но признанием высокого происхождения, рассчитанным на примирение с будущей свекровью.

Красота nereид будоражит не только людей; под их чары могут попасть даже животные. Пастух из Скопелоса рассказал мне, что на соседнем острове Иура, куда он часто ходил со своими стадами на выпас, он однажды приручил дикую козу, которая через некоторое время стала вести себя очень странно. Всю ночь она оставалась с остальным стадом, а днем упорно уходила с пастбища в окрестности пещеры Нереид на голом и скалистом склоне холма и от недостатка пищи сильно исхудала. Козел, по его мнению, был влюблен в nereиду и тосковал от безответной любви.

Но именно из старых народных преданий, а не из записей современного или недавнего опыта, лучше всего узнать характер nereид как любовниц или жен. И здесь они не являются образцом женственности; страсть они действительно чувствуют и вдохновляют; они страдают, даже ищут ласки молодых и храбрых; но настоящими женами они долго не останутся. Постоянство и забота не для них; жажда свободы и небесного бриза, воспоминания о быстрой мелодичной пляске разгораются в них; они покидают мужчин, чья сила и доблесть пленили их сердца, оставляют дом и детей и на крыльях ветра уносятся вдаль, чтобы вновь искать своих неутомимых собратьев по эфиру. Однако они не совсем забывают о своих детях, ибо материнство для них в наши дни важнее веселья; то и дело они возвращаются, чтобы навестить свой дом и благословить детей дарами красоты и богатства, которые может дать их прикосновение, и даже остаются чинить одежду мужей и убирать в доме, однако исчезают до возвращения мужчины. Лишь в одном случае я слышал о том, что нимфа сохраняла близость с мужчиной на протяжении всей его жизни, и то, как ни странно, не в народной сказке, а в недавнем опыте. Их отношения, надо признать, были незаконными, поскольку у него была человеческая жена и семья; но обычно сообщалось, что его подъем от нищеты к богатству и должности мэра его родной деревни был делом рук nereиды в пещере неподалеку, которая своей любовью к нему обогатила урожай его земли и защитила его стада от моровой язвы.

В народных сказках, рассказывающих о браках nereид, свадебный фасон их одежды, на который уже обращалось внимание, часто является существенной чертой сюжета. В одной из сказок прямо говорится, что сверхъестественные качества nereид заключаются не в их лицах, а в их одежде[310]; и поэтому принцу, охваченному любовью к младшей из трех сестер-nereид, но не знающему, как ее завоевать, мудрая женщина, которой он доверил свое недоумение, советует подстеречь его, когда они пойдут купаться в привычный бассейн, и украсть одежду его *инамораты*, которая затем последует за ним, чтобы вернуть свою потерю и таким образом оказаться в его власти, чтобы взять в жены. Но больше изысканности и, как мы увидим, больше уверенности в древности есть и в более простой версии эпизода, в которой только платок обладает магической силой, приписываемой выше всему платью. И в этой детали костюма сходство невесты и Нереиды все еще сохраняется; ведь ни один свадебный наряд не был бы полным без платка, либо обернутого вокруг головы невесты, либо приколотого к ее груди, либо носимого в руке, чтобы составить звено в цепи танцующих со своей соседкой[311].

Из историй, *мотивом* которых является кража такого платка у nereиды[312], хорошим примером является следующая мессенская сказка.

Жил-был молодой пастух, который так прекрасно играл на трубах, что nereиды однажды ночью увлекли его на молотилку, где они танцевали, и попросили сыграть им. Сначала он очень испугался и подумал, что его постигнет какое-то зло от того, что он будет находиться в

их обществе и разговаривать с ними. Но постепенно, по мере того как он привыкал к своему странному окружению, а nereиды проявляли к нему доброту и благодарность за его игру, он снова набрался храбрости и ночь за ночью приходил к месту, которое они преследовали, и играл до петухов.

Случилось так, что одна из nereид была прекраснее всех остальных, и пастух полюбил ее и решил сделать своей женой. Но поскольку nereиды танцевали всю ночь без перерыва, пока он дудел в дудку, а на рассвете исчезали, чтобы их больше не было видно до начала следующего ночного танца, он не знал, что делать.

Наконец он пошел к старухе и рассказал ей о своей беде, и она сказала ему: "Иди сегодня ночью и играй до рассвета; потом, пока не прокричал петух[313], бросься и схвати платок в руке nereиды и держи его крепко. И хотя она принимает ужасные обличья, не бойся; только держись, пока она не примет свой прежний вид; тогда она должна делать то, что ты пожелаешь".

Итак, юноша снова отправился в ту ночь и играл до самого рассвета. Когда же Нереида прошла рядом с ним, ведя танец, он бросился к ней и схватил платок. Сразу же раздался крик петуха, и другие nereиды убежали; но та, чей платок он схватил, не смогла уйти, а сразу же начала превращаться в ужасные формы, чтобы напугать пастуха и заставить его ослабить хватку. Сначала она превратилась в льва, но он помнил предупреждение ведьмы и держался, несмотря на львиный рык. Затем Нереида превратилась в змею, а потом в огонь[314], но он скрепя сердце не выпускал платок из рук. Наконец она вернулась в свой прежний облик и пошла с ним домой, стала его женой и родила ему сына, а платок он спрятал от нее, чтобы она снова не превратилась в nereиду".

В этой истории особенно примечательны две древние черты. Способность превращаться в ужасные формы - это именно то средство защиты, которое nereида Фетида когда-то пыталась использовать против Пелея; формы дикого зверя и огня, которые она принимала согласно древнему мифу, - это то же самое, что принимают nereиды сейчас; а наставления, которые даются сейчас, чтобы держаться, пока nereида не вернет себе свой прежний облик, - это то же самое, что Хирон, мудрый кентавр, дал когда-то Пелею[315]. Правда, в древней истории Пелею было велено схватить именно лицо Фетиды, в то время как в современной сказке непосредственная задача пастуха - удержать только платок. Но и эта особенность сюжета является интересным свидетельством древности, хотя в истории Фетиды она не фигурирует. Древнее искусство оставило нам несколько изображений нимф с похожими на вуаль платками, которые носят на голове или держат в руках и развевают по ветру; а магические свойства, присущие им, иллюстрирует подарок Ино, или, скорее, заем, Одиссею. Шарф нетленный (κρήδεμνον ἄμβροτον), который она велела ему повязать на груди и не бояться ни страданий, ни смерти, не принадлежал ему после того, как он достиг материка; По ее приказу "он отвязал от себя шарф богини и дал ему упасть в соленый прилив реки, и большая волна понесла его обратно по течению, и Ино с готовностью поймала его в руки"[317]. Здесь беспокойство Ино и ее жесткий приказ вернуть покрывало легче всего понять с помощью современной веры, которая делает обладание платком или косынкой единственным или, по крайней мере, главным средством богоподобной власти. На Кифносе в наши дни именно ῤπόλια, или платок, надеваемый на голову, как полагают, один только наделяет nereид их отличительными качествами[318]; И если современный шарф является прямым потомком гомеровского типа, который носила Ино - ведь даже в женской одежде мода на греческих островах меняется медленно[319] - эпитет "нетленный" может иметь

неожиданную силу, поскольку подразумевает, что шарф наделяет своего владельца подобием божественности, а не *наоборот*.

В тех историях этого типа, которые не заканчиваются женитьбой Нереиды[320], продолжение не обнадеживает других искателей приключений. Ибо, хотя она и хорошая жена по общепринятой оценке - а греческий взгляд на брак в общем-то общепринят до грани гнусности, - хотя ее мастерство в домашних делах столь же пресловуто, как и ее красота, она либо обращает свои чары и хитрость на такой счет, чтобы обнаружить тайник с украденным платком, либо, если этого не происходит, так хандрит и тоскует над своей работой, что ее муж, измученный ее угрюмостью и упорным молчанием, решает рискнуть всем, если только сможет вернуть ей легкомысленность. И хотя он взял с нее клятву, что она не воспользуется обретенной свободой, а будет жить с ним как жена, ее обещание оказывается легким, как ветерок, уносящий ее с развевающимся платком, и он остается один.

Но непостоянство - не самое худшее из качеств nereид в их отношениях с мужчинами. В злобе они так же распутны, как и в любви. Горе тому, кто вторгнется на их полуденный карнавал или пересечет их ночной путь; немота, слепота, эпилепсия и ужасы увечий были наказанием за такое вторжение, даже если человек преступил его невольно; ведь nereиды во всем похожи на тигров, в скрытности и жестокости, как в грации и красоте; и никто, кто смотрит на их сияние, не догадывается о мраке их сердец. Ужасен был опыт мелийского крестьянина, который, не ожидая встречи с nereидами, однажды ночью был приглашен ими в пещеру, где они пировали и веселились вместе с ним, не отказывая ему в своих самых больших услугах; но когда наступило утро, они отправили его домой разбитым и бессильным.

Если таковы порой результаты их кажущейся доброжелательности и предлагаемого дружеского общения, то насколько же страшнее должна быть их вражда! Стоит только человеку вторгнуться на их пиршество в укромной долине, или уснуть под деревом, укрывающим их, или сыграть на дудке у реки, где они купаются, и они в таком гневе соберутся вокруг него[321], что глаза, смотревшие на них, перестанут видеть, а голос, кричащий в ответ, замолкнет, и безумие возникнет от самого их присутствия.

Но если в отношениях с мужчинами nereиды непостоянны и вероломны, то в отношении женщин они неизменно злобны. Особенно в двух случаях каждая благоразумная крестьянка должна остерегаться их зависти - при вступлении в брак и при рождении ребенка. И хотя сами nereиды не являются настоящими женами, они так ревниво относятся к радостям брака, что если невеста не будет надежно защищена от их приставаний, они помешают осуществлению ее любви, или же, если они не могут предотвратить, они постараются по крайней прервать счастье материнства, убивая лихорадкой женщину, чье блаженство возбудило их злобу, но всегда щадят ребенка и даже благословляют его красотой и богатством.

Средства, с помощью которых женщины чаще всего защищают себя в таких случаях, - это ношение амулетов, прикрепление пучка чеснока над дверью дома, рисование черного креста на перекладине (этот обычай может быть христианской формой древней практики, упомянутой Фотием[322], обмазывать дома смолой при рождении детей как средство отгонять силы зла); и, если ночью в доме слышны странные визитеры, соблюдение строгой тишины. Но иногда предпринимаются и меры по умиротворению nereид: для них готовят подношения, в которых главным ингредиентом является мед, а раньше в Афинах[323] к этому невеста добавляла две сорочки из своего туалета.

Подобные меры предосторожности после заключения в тюрьму регулярно продолжают в течение сорока дней. По-видимому, в древности это был период, в течение которого

женщины считались особо подверженными сглазу и всем другим призрачным и зловещим влияниям[324], включая, вероятно, как и сейчас, нападения нимф; а в современном обиходе продолжительность времени опасности настолько хорошо установлена, что слово *σαραντίζω*, буквально "совершать сорок (*σαραντα*) дней", используется технически для воцерковления женщин по окончании этого периода; В то время как более откровенно языческое выживание можно найти в том факте, что в течение сорока дней ни одна правоверная мать не переступит порог собственного дома, чтобы выйти из него, и не войдет в дом соседа, не наступив на дверной ключ, который является наиболее легкодоступным куском железа, металла, который в фольклоре Древней Греции[325], как и во многих других странах, был талисманом и защитой от сверхъестественного.

Однако в защите от nereид нуждаются не только матери, но и дети, причем на протяжении всего детства, но не от одних и тех же опасностей, поскольку мать подвержена злонамеренным травмам, ребенок же защищен от умышленных обид, но его могут украсть nereиды. Мы уже видели, как nereиды, вступившие в брак со смертными мужчинами, хотя и хранят верность своим мужьям, все же время от времени возвращаются домой из-за любви к своим детям. И те из них, кто никогда не поддавался человеческим объятиям, все же испытывают странное желание завладеть самыми красивыми малышами смертной женщины; одного ребенка они очаровывают, что, к несчастью, оказывается для него смертельным; другого они захватывают с открытым насилием; Или же они незаметно кладут в колыбель младенца, рожденного чистой nereидой - подменыша, который по какой-то странной судьбе слаб и обречен на смерть, - и уносят в леса и холмы человеческого младенца, от которого они в восторге, чтобы он стал их товарищем по играм и приемным сыном. В истории острова Фолегандрос писатель, уроженец этого места, объясняет множество маленьких часовен на острове тем, что крестьяне стремятся, чтобы рядом с их владениями находился святой, который защищал бы их от набегов nereид и других родственных существ[326].

Жена священника из Чаландри в Аттике рассказала Росссу[327] такую историю. У меня была дочь, - сказала она, - девочка лет двенадцати-тринадцати, которая проявляла очень странный нрав. Хотя все мы относились к ней по-доброму, настроение у нее всегда было меланхоличное, и при каждом удобном случае она убегала из деревни на лесистые отроги горы (Брилессос). Там она бродила в одиночестве весь день, с раннего утра до позднего вечера; часто она снимала с себя часть одежды и надевала только одно легкое одеяние, чтобы меньше мешать бегать и прыгать. Мы не осмеливались остановить ее, так как прекрасно видели, что nereиды заманили ее, но мы были очень огорчены. Напрасно мой муж раз за разом водил ее в церковь и читал над ней молитвы. Панагия (Богородица) была бессильна помочь. После того как ребенок промучился так довольно долго, она впала в еще большее уныние и, наконец, умерла - совсем недавно. Когда мы хоронили ее, соседи сказали: "Не удивляйтесь ее смерти; она нужна nereидам; прошло всего два дня с тех пор, как мы видели ее танцующей с ними".

Такова была точка зрения греческого священника и его жены на причину смерти их дочери около двух поколений назад; и в наши дни путешественник может услышать о подобных событиях из недавнего опыта. Важно отметить, что смерть ребенка, как считалось, была вызвана не злобой nereид, а их желанием заполучить ее себе - желанием, которое с большим удовольствием удовлетворялось в случаях, о которых я неоднократно слышал, когда ребенок не умирал, а просто исчезал. Так, в Аркадии меня однажды заверили, что маленькая девочка была унесена nereидами в вихре, и ее нашли спустя несколько недель на

одиноким склоне горы в пяти или шести часах езды от дома в состоянии, которое свидетельствовало о том, что ее хорошо кормили и заботились о ней в промежутке.

Но, безусловно, похищение детей nereидами, независимо от того, означает ли это смерть или просто исчезновение, по-прежнему является общепризнанным фактом в сознании многих простых людей. Они все еще остаются слишком простыми и слишком тесно связанными с верованиями своих предков, чтобы нуждаться в старом увещании[328],

"Верьте басням былых времен: не Смерть, а нимфы речные

Увидев твою дочь такой милой, украли ее, чтобы она стала их отрадой".

Они до сих пор верят, что nereиды подружились с их детьми, даже когда оплакивают собственную потерю.

Какую бы беду ни натворили nereиды с мужчиной, женщиной или ребенком, будь то смерть, потеря способностей или просто изгнание из дома в какое-нибудь призрачное место, "схваченный" (παρμένος или πιασμένος) - это слово, применяемое к жертве. Встречается также соединение ἀναρρόπαρμένος[329], "Nereida схвачена", точно параллельное по форме, а также эквивалентное по значению древнему νυμφόληπτος, использованному Платоном. Теперь слушай меня, - говорит Сократ Федру[330], - молча, ибо, по правде говоря, это священная земля, так что если вскоре, в ходе того, что я говорю, со мной случится "припадок" (νυμφόληπτος γένωμαι), ты не должен удивляться". Такая речь, если не считать ее пренебрежения к признанной опасности, могла бы со всей серьезностью восприниматься современным крестьянином. В устах Сократа это просто счастливая метафора; но ее смысл и уместность теряются для тех, кто не знает суеверия, на которое он ссылается, и в то же время не помнит *мизансцену*[331] диалога. Два друга перешли Илисс и расположились на травянистом склоне в тени высокой чинары, под которой бьет источник прохладной воды, приятной для их ног, как легкий ветерок для их лиц в зной летнего полдня. Это место, несомненно, является излюбленным пристанищем сельских богов, и действительно, статуи, расположенные неподалеку, свидетельствуют о его посвящении Пану и нимфам. В такой ситуации, согласно современным представлениям, было бы три основания опасаться "захвата". Во всей Греции соседство с водой считается самым опасным местом обитания nereид[332], так что мало кто из крестьян перейдет ручей или даже сухое русло, не осенив себя крестным знаменем. Не менее рискованно отдыхать в тени любого старого или другого заметного дерева. А если к тому же время суток - полдень, то ступать в такие места не просто рискованно, а непростительно безрассудно, ибо полуденный час дремоты чреват не меньшими ужасами, чем ночной[333]. Любое из этих народных представлений или все они могли присутствовать в сознании Платона, когда он писал этот отрывок; ведь древние относили к нимфам, которыми мог быть "схвачен" Сократ, и наяд, и дриад, от которых можно было ожидать возмущения и наказания за любое вторжение в их убежище у ручья или дерева; Что касается полуденного часа, то страх, испытываемый в старые времена перед пробуждением Пана от его сестры, вполне мог распространяться и на нимф, которых в этом месте у Илисса, как и в других местах, называли его товарищами.

Тот же вид "припадка" обозначался ранее фразой ἔχει ἀπ' ἑξω[335], "у него это (т. е. удар или припадок) извне", а современное соединение "ἔωπαρμένος"[336] имеет, очевидно, родственный смысл. Точное значение ἑξω в этой связи трудно определить. Либо это всего лишь еще один пример использования, уже отмеченного при обсуждении термина ἑξωτικά, и подразумевает деятельность одного из тех сверхъестественных существ, которые

существуют бок о бок с силами христианства и самим своим названием доказывают, что они языческие; либо это указывает на разницу в способе нанесения вреда двумя классами сверхъестественных врагов, разницу между "захватом" и "владением". Конечно, мне не известно ни одной истории о "владении" nereидами в том же смысле, что и дьяволами. Последние обитают внутри человека и подлежат экзорцизму; захват же nereидами воспринимается скорее как внешний акт насилия. Это становится ясно из нескольких местных терминов, используемых для обозначения захвата. "Его ударили" (βαρέθηκε или χτυπήθηκε), "он был ранен" (λαβώθηκε), "на него возложили руки" (ἐγγίχτηκε) - типичные выражения, к которым иногда добавляют "nereиды" или "злые женщины"[337]. Такие фразы явно уличают nereид в нападении и побоях, а не в чрезмерном психическом воздействии на своих жертв.

Более того, nereиды, а вместе с ними и все сохранившиеся языческие божества, представляются крестьянину в телесной форме, тогда как ангелы - а есть и плохие ангелы, которые "владеют" людьми, так же как и хорошие - в обычной речи, а также в официальных посвящениях церковью известны как οἱ ἄσώματοι, "бесплотные". Таким образом, существует существенное различие в природе этих двух классов существ, которое оправдывает предполагаемое различие в их методах работы. Ведь "одержание" - это повреждение, наносимое или, скорее, вливаемое духами в чистом виде; внешний "захват" - это работа телесных существ. И это различие было признано уже в сравнительно ранние времена; Иоанн Дамаскин[338], говоря о στρίγγαι, особенно зловредной разновидности ведьм (о которых еще будет сказано), отмечает как необычный тот факт, что иногда они появляются в телесной форме, а иногда как простые духи (μετὰ σώματος ἢ γυμνῇ τῇ ψυχῇ). Таким образом, именно ко второму толкованию фразы ἔχει ἄπ' ἔξω, как подразумевающему внешнее и телесное насилие, склоняется, как мне кажется, баланс аргументов.

Меры предосторожности, которые можно предпринять против травм, наносимых nereидами, уже были кратко описаны. Амулеты, чеснок, крестное знамение, обращение к святым - все это обычные и подходящие средства профилактики. Но прежде всего, в тот момент, когда возникает опасность, следует закрыть губы, как наминал Федру Сократ, а также глаза, ибо в целом действует принцип, согласно которому тот орган, через который происходит общение или контакт с nereидами, скорее всего, будет поврежден или разрушен. Помимо этого, нет более подходящей меры предосторожности для самозащиты от nereид, чем от сглаза или любого другого вредоносного влияния, и с ними я уже имел дело[339].

Но когда этими мерами предосторожности пренебрегают или они не помогают, вред, причиняемый nereидами, не обязательно остается навсегда; есть несколько способов лечения, которые можно испробовать. Иногда священник читает над страдальцем молитвы (но не формальный экзорцизм, как в греческой церкви в случае дьявольской одержимости) в церкви какого-нибудь подходящего святого; или можно попробовать переночевать в церкви, где есть чудотворная *икона*. Иногда подношение медовых лепешек, посланных или принесенных на место, где случилось несчастье, достаточно, чтобы отвратить nereид от их гнева и заставить их исправить причиненный ими вред; однако при таком поручении несущий подношение должен остерегаться оглядываться на то место, где он однажды положил его, чтобы его не постигла худшая участь, чем та, которую он пытается развеять[340]. Теодор Бент[341] приводит подробные сведения о таком подношении, совершенном на острове Сеос. "Для тех, - пишет он, - кого, как предполагается, поразили nereиды, когда они спали под деревом, очень популярно следующее средство. На этом месте расстилают белую ткань и ставят на нее тарелку с хлебом, медом и другими сладостями, бутылку хорошего вина, нож, вилку, пустой стакан, незажженную свечу и

кадильницу. Все это должна принести старуха, которая произносит мистические слова и уходит, чтобы nereиды могли есть без помех и в добром расположении духа позволили страдальцу восстановить здоровье". Насколько мистическими могут быть слова кеанской ведьмы, я не могу сказать; но формула, которую должны использовать матери на Хиосе в случае подобного несчастья с ребенком, чрезвычайно проста: "Добрый день вам, добрые царицы, съешьте маленькие пирожки и исцелите моего ребенка" - καλημέρα σας, καλαὶ ὁ ἀρχόντισσαις, φάτε σεῖς τὰ κουλουράκια καὶ ὑγιάνετε τὸ παιδί μου[342]. Но наиболее частый и действенный метод лечения (с которым может сочетаться и подношение медовых лепешек) заключается в том, чтобы страдалец вновь посетил место своего несчастья в тот же час того же дня в неделю, месяц или год, когда по капризному стечению обстоятельств присутствие nereид способно устранить нанесенный им ранее ущерб.

До сих пор я рассматривал основные характеристики нимф в целом: осталось рассмотреть несколько классов, на которые они были разделены в древности; и хотя большинстве случаев старые названия - nereиды, наяды, ореады и дриады - либо исчезли, либо изменили свою форму или значение, мы обнаружим, что старое деление их на эти четыре основных класса в зависимости от места обитания все еще в некоторой степени сохранилось.

Nereиды, чье название теперь распространяется на все виды нимф, в древнем и правильном смысле этого слова являются одними из самых редких, о которых говорит крестьянин. Но то тут, то там упоминаются настоящие морские нимфы, а также их царица, Морская Ламия[343], которая заменила Амфитриту. В 1826 году житель деревни Арголис описал Соутсосу, историка греческой революции[344], настоящую nereиду. Ее волосы были зелеными и украшены жемчугом и кораллами; часто при свете луны можно было видеть, как она весело танцует на поверхности моря, а днем она приходила сушить одежду на скалах возле мельниц Лерны. По моим собственным сведениям, считается, что nereиды преследуют их и по сей день. К счастью, крестьянина того времени нельзя заподозрить в образованности; он не вспоминал заученный в школе кусок повторения, когда говорил о

viridis Nereidum comas[345],

но знал по традиции от своих предков то, что Гораций узнал о них в процессе обучения.

В греческом городе Синасосе, в Каппадокии, класс морских нимф в народе признается и выделяется под именем Ζαβέται, которое, по словам его регистратора, происходит от каппадокийского слова *zab*, означающего "море"[346]. Но из известных мне районов наиболее плодотворной на рассказы о морских нимфах является провинция Майна, средний из трех полуостровов к югу от Пелопоннеса. Одна из таких историй связана с прекрасной пальмой, растущей на пляже в Лимени, небольшом порту на западном побережье полуострова. Полная версия этой истории была опубликована[347], но поскольку она длинная и не особенно поучительная, я довольствуюсь ее сокращением.

Однажды летней ночью рыбак из Лимени спал в своей лодке; в полночь он внезапно проснулся и увидел, что nereиды гребут его в море, но, к счастью, сразу вспомнив, что nereиды топят любого, кого поймают за взглядом, он лежал спокойно, как будто спал. Лодка неслась как молния, и вскоре они достигли Аравии; отправив груз фиников, nereиды снова отправились домой. Когда они возвращались, одна nereида предложила утопить человека, но остальные ответили, что он не открыл глаза, чтобы увидеть их, и что они в долгу перед ним, кроме того, за использование его лодки. Наконец они прибыли в какое-то неизвестное место, выгрузили финики, и в одно мгновение рыбак оказался на берегу у монастыря

Лимени, а "дьяволицы-нереиды" исчезли. Выгружая лодку, он нашел один финик, но, подозревая, что нереиды специально оставили его, чтобы доставить ему неприятности, он выбросил его не в море, опасаясь, что рыбалка пострадает, а на берег. И поскольку с фиником работали сверхъестественные существа ('ξωτικά), он не мог погибнуть, а пустил корни там, где упал; отсюда и пальма на берегу по сей день.

Эти же морские нимфы-θαλασσιναῖς νεράϊδες - играют определенную роль в повседневной жизни жителей этого района[348]. Говорят, что каждую субботу вечером эти нереиды вступают в бой с горными нереидами, и в зависимости от того, побеждают те или другие, их *протеже*, жители гор или приморские жители, в воскресенье утром оказываются в более или менее приподнятом настроении, нагруженные добычей или опустошенные. Это действительно народ с богатым воображением, который может сделать своих божеств ответственными за пьяные драки и трезвые кражи; но у некоторых из них достаточно юмора, чтобы улыбнуться собственным фантазиям.

Класс злобных существ, известных жителям Теноса, Миконоса, Аморгоса и других островов той же группы под именем ἀγίελοῦδες или γιалоῦδες[349], был причислен к морским нимфам несколькими писателями, которые выводили это название от γιалός (т.е.т. е. αἰγιαλός), "берег моря"[350]. Но нет никаких доказательств того, что простолюдины считают их разновидностью нереид; напротив, есть свидетельства их идентичности с некими женскими демонами, чье имя чаще всего встречается в форме γελλοῦδες[351], и с которыми я буду иметь дело позже.

Ореады больше не известны под своим старым названием, но их существование по-прежнему признается на всей территории материковой Греции. Их смена названия - результат изменения обычного слова, означающего "гора". В древности ὄρος было обычным, а βουνός - редким; теперь крестьянин обычно использует βουνό, а ὄρος, хотя и понимается повсеместно и встречается в народной поэзии, реже попадает в его уста. Поэтому ореады теперь называются ἡ Βουνήσιαις[352] (sc. νεράϊδες) или τὰ κοῦρίτια τοῦ βουνοῦ[353] ("горные нимфы" или "девы горы"). Эти горные нимфы любят танцевать и веселиться даже больше, чем их родственницы с рек и морей. В Майне они, похоже, заразились драчливым характером жителей, поскольку, как мы видели, каждую субботу вечером они сражаются с морскими нимфами. Но в целом веселье им больше по вкусу, чем драки. На возвышенности Таягет три ореады, хорошо известные жителям равнинной Спарты, танцуют вместе без перерыва. На вершине Гиметта тоже есть ровное место, называемое на современном аттическом диалекте πλάτωμα и по форме напоминающее молотильное поле, где в полдень танцуют нереиды горы[354]. На возвышенностях Акарнании и Этолии много впадин или окруженных деревьями ровных пространств, на которые пастухи указывают как на νεραϊδάλωνα, "молотильные поля", где веселятся нимфы; ведь молотильное поле, надо помнить, - обычное место для танцев, борьбы и всех тех развлечений, для которых требуется ровное пространство.

Подобные нимфы известны и на Крите. Любопытная история о свадебной процессии, в которой они принимали участие, была рассказана Пэшли[355], и слова его информатора записаны им на оригинальном диалекте. "Однажды один человек рассказал мне, что двое мужчин однажды поднялись на самые высокие горные хребты, где живут дикие козы, и сели при свете луны в травянистой ложине[356] (διασέλι), надеясь подстрелить коз. И тут они услышали сильный шум и решили, что это люди пришли за грузом снега, чтобы отвезти его в Канею. Но когда они приблизились, то услышали скрипки, цитры и всякую музыку, а такой

музыки они никогда не слышали. Тогда они сразу поняли, что это не люди, а собрание божественных существ (δαίμονικὸ συνέδριον). И они наблюдали за ними и увидели, что они прошли на небольшом расстоянии от того места, где сидели, одетые во всевозможные одежды, и сидели некоторые на серых конях, а некоторые на конях других цветов, и они могли различить, что там были мужчины и женщины, пешие или верховые, очень много. И мужчины были белы, как голуби, а женщины очень красивы, как лучи солнца. Они также увидели, что те несут что-то, как выносят мертвое тело. И тогда горцы решили выстрелить в них, когда они будут проходить перед ними. Они также слышали песню, слова которой звучали так

"Идем мы за невестой, за леди-невестой,

С отвесной скалы, невесту одинокую".

Решившись, они выстрелили в них. Тогда те, кто был впереди, в один голос закричали: "Что это?", а те, кто был позади, ответили: "Наш жених убит, наш жених убит". И плакали они, и кричали громко, и бежали".

В связи с этой историей можно отметить, что иногда упоминается мужская форма Нереиды (Νεραϊδης), и здесь она, несомненно, подразумевается. Необходимость найти мужей для nereid, естественно, возникает у старух, которые являются главными рассказчицами, и потребность в них удовлетворяется с помощью юношей, nereid-мужчин и чертей. Будучи супругами последних, nereidy во многих местах носят титул διαβόλισσαις, "дьяволицы"; именно на основании таких союзов крестьянка из Акарнании однажды объяснила мне поверье, бытовавшее в ее собственной деревне, что nereid можно увидеть только в полдень. Как, мол, дьяволы-мужья позволяют таким прекрасным женщинам находиться ночью за границей?

Именно на горных нимф крестьяне чаще всего возлагают ответственность за вихри[357], которые, как говорят, подхватывают детей и даже взрослых и переносят их с места на место[358] или на смерть. Нечто подобное, надо полагать, в древности постигло и семилетнего мальчика, на могиле которого было написано: "Слезливый Аид с помощью ореадов унес меня, и эта скорбная гробница, построенная рядом с нимфами, содержит меня[359]". Привычка путешествовать на вихре, или, правильнее сказать, возбуждать вихрь быстрым прохождением, приобрела для нимф в некоторых районах вторичные имена - в Македонии ἀνεμικάις, в Гортинии ἀνεμογάζουδες[360] - которые могут показаться почти составляющими новый класс ветров-нимф. Но, насколько мне известно, способность поднимать вихри, хотя чаще всего ею пользуются ореады, присуща всем нимфам.

Говорят, что в Афинах вихри чаще всего возникают возле старого холма Нимф[361]: и женщины низших сословий, видя приближение крутящейся спирали пыли, начинают деловито перекрещиваться и повторять μέλι καὶ γάλα 'στὴ ὁδῷ σου[362] (или 'ὅτο δρόμο σου), "Мед и молоко на твоём пути!" Это заклинание широко известно как эффективное средство защиты от nereid в их стремительном бегстве, и, по-видимому, по своему происхождению оно должно было быть клятвой. Это предположение подтверждается тем, что на Корфу[363] несколько десятилетий назад крестьяне приносили в жертву nereidам молоко и мед, и что Феокрит также связывает эти два дара с обетами, данными нимфам и Пану. "Я поставлю, - поет Лакон, - большую чашу белого молока для нимф, а другую - полную сладкого масла"; на что Коматас в соперничестве отвечает: "Восемь ведер молока я поставлю для Пана, и восемь блюд меда в сотах[364]". Дар меда имеет особое значение. В

каждом известном мне случае подношений nereидам в современной Греции мед прямо упоминается и, похоже, действительно является необходимым; вероятно, именно из-за их известного предпочтения этой пищи в Кастории в Македонии они даже получили прозвище ἡ μελίτένιας, "медоносные"[365]. А если оглянуться на много веков назад, то можно найти намеки на ту же веру в описании Гомером пещеры наяда на Итаке, где "есть чаши для смешивания и кувшины каменные, и там же пчелы делают запасы"[366]. Ведь достоверно известно, что мед был особым подношением местным божествам Греции еще до того, как было открыто производство вина, подобного тому, что пьют герои Гомера[367]. Возможно, и тогда, в далекие догомеровские времена, люди, как и сейчас, клялись медом и молоком нимфам, чей стремительный пролет был вихрем, и чувствовали себя в безопасности.

Память о древесных нимфах до сих пор зеленеет по всей Греции. С Эгины их древнее имя δρυάδες записано как все еще используемое[368]; и в некоторых частях Эпира, Фессалии, Македонии и Фракии, а также на нескольких островах Эгейского моря, Хиосе, Кимолосе, Кифносе и других, используется слово, которое, я полагаю, образовано от того же корня и когда-то обозначало тот же класс существ. Это слово встречается в формах δρύαις[369], δρύαις[370], δρύναις[371], δρύναις[372] и, на Хиосе, в форме среднего рода δρύματα[373].

Один из авторов предположил[374], что это слово не имеет никакого отношения к дриадам, но что его корень - δρυ- (лучше, возможно, писать δρυ-, как в древнем δρυός, поскольку звук гласной в современном греческом языке зависит от филолога, он может писать η, ι, υ, ει, οи или υι, как ему кажется лучше), в смысле "свирепый", "горький"; И поддержку этому выводу ищут в несколько туманном высказывании Исихия, который объясняет слово δρυίους фразой τοὺς κατὰ τὴν χώραν κακοποιούς, "злодеев в стране": Но принимал ли он δρυίους за собственное имя какого-то класса демонов или за прилагательное, синонимичное κακοποιός, неясно.

Но даже исходя из одной только формы (которая значительно усилится, когда мы перейдем к рассмотрению значения), лучше вывести эту группу слов из δρυς или, более точно, из δρυός, "копна"; ибо в античной литературе упоминаются "Артемиды из копны" и "нимфы из копны" (Ἄρτεμις δρυονία[375] и δρυίδες νύμφαι)[376], конкретной нимфы по имени Дримо[377], Ζεὺς δρύνιος[378], которой поклонялись в Памфилии, и Аполлона, которого вызывали в Милете под именем δρύας[379]. В последних двух случаях можно предположить, что название имело отношение только к окрестностям конкретного святилища; но в отношении Артемиды и нимф эпитет явно указывает на их лесные обиталища.

В современном употреблении рассматриваемые нами слова почти повсеместно обозначают не нимф или каких-либо других сверхъестественных существ, а первые несколько дней августа, которые отмечаются особым образом. Число этих дней варьируется от трех на Синасосе[380], Карпатосе[381] и Симе (остров к северу от Родоса) до пяти на Кифносе[382] и Кипре[383] и шести в большинстве других мест, где их специально отмечают. Для соблюдения этого правила существует два правила, хотя в некоторых местах действует только одно из них: нельзя чистить или рубить деревья (это обычная практика для получения мастики и смолы); запрещено использовать воду для мытья лица или одежды; также не разрешается путешествовать по воде в этот период. В интересах личной чистоты жаль, что для этого воздержания был выбран месяц август; к этому времени даже греки находят море достаточно теплым, чтобы купаться без серьезного риска простудиться, и поэтому жаль, что наказание должно быть наложено на купальщиков в первую неделю единственного месяца, в котором омовение не ограничивается обливанием пальцев из маленького кувшина. Однако

постановления остаются в силе, и, если их нарушить, кожа покрывается волдырями и шелушится, одежда гниет[384], а деревья вянут. Суровость этих болей привела к тому, что на Кипре эти дни стали называть δρούαις в κακαουσκιαίς, "злые дни августа"[385].

Среди такого суеверного народа, как греки, вполне резонно предположить, что дни, отмеченные особым воздержанием, изначально были священными для каких-то божеств. Мытье и обрезка деревьев в это время года, как мы можем предположить, должны были быть преступлением против каких-то сверхъестественных личностей, чей праздник тогда отмечался и которые мстили за его осквернение; и сверхъестественными личностями, наиболее близкими к этому, естественно, были нимфы деревьев и нимфы воды.

Объединение или даже смешение этих двух классов нимф очень часто встречается как в античной литературе, так и в современных верованиях, и является естественным следствием того факта, что лучшие деревья, такие как тот самолет, под которым сидели Сократ и Федр, растут только в непосредственной близости от воды. Даже Сократ был бы озадачен тем, кто из нимф, которыми он мог бы завладеть, скорее всего, дриады или наяды. Сам Гомер, если вернуться еще дальше назад, предлагает ту же ассоциацию, поскольку рассказывает о "раскидистом оливковом дереве и близкой к нему пещере наяд на Итаке". В более поздние времена мы снова находим посвящение некоего Клеонима "Гамадриадам, дочерям реки"[386]; И хотя изобретательный критик заменил бы Ἀμαδριάδες на Ἀνιγριάδες (нимфы аркадской реки Анигрус), я считаю, что вина лежит на Клеоните, а не на рукописи; ведь место, где он делает свое посвящение, находится под сосновыми деревьями (ὑπταί τιτύων). В наши дни наблюдается та же тенденция к смешению двух классов. Это хорошо показали мне некоторые крестьяне Теноса. В десяти минутах ходьбы от города есть хороший источник, из которого по замечательному подземному ходу, прорубленному в твердой скале, поступает вода для снабжения города. Источник находится в пещере, искусственно расширенной у входа, над которой растет прекрасная смоковница. Стоя снаружи, пока мой спутник входил первым, я заметил, что наши проводники (ведь несколько человек сопровождали нас из любопытства или гостеприимства) были явно взволнованы, и я услышал, как один сказал другому: "Видишь, он входит, он не боится". Сделав вывод, что это место населено привидениями, и помня, что середина дня - час, в который мы оказались там, - чревата особыми опасностями, я решил проверить своих проводников и присел под смоковницей. Затем, заметив, что солнце в полдень палит нещадно, я пригласил их подойти, посидеть в тени и выкурить сигарету. Но приманка оказалась недостаточной: они скорее стояли на солнце, чем приближались к источнику или дереву, хотя были готовы взять сигарету, когда я удалялся из зоны опасности. Впоследствии, наведя справки в других местах, я узнал, что это место считается домом nereид, но где они обитают - на дереве или в воде, - кто может сказать? Близкие соседи по месту обитания, неотличимые друг от друга по внешнему виду и атрибутам, простительно спутать этих сестер-нимф,

"Centum quae siluas, centum quae flumina seruant"[387].

Именно такое смешение двух классов нимф привело к двойному предписанию соблюдать дни, известные как δρούαις: есть доказательства, что это слово первоначально обозначало класс нимф, а не, как обычно сейчас, их августовский праздник. От Стенимаха во Фракии пришло утверждение, что под δρούαις тамошний народ понимает женские божества, живущие в воде и всегда враждебные человеку, но особенно опасные только в первые шесть дней августа[388]. В данном случае название δρούαις, если деривация, которую я предпочитаю, верна, указывает на отождествление этих существ с древними дриадами; в то время как их водные обиталища провозглашают их скорее наядами. И наоборот, в Симе, где слово δρούαις не используется, есть некие нимфы, известные как Ἀλουστίναι, которые живут в

горных потоках, на деревьях и в других местах, и которых можно увидеть только в середине дня и в полночь в течение первых трех дней августа; Но, не будучи вредными для людей, они могут даже сами быть пойманы с помощью определенных магических церемоний и наняты в качестве слуг в доме на некоторое время, после чего чары снимаются и они возвращаются в свои дома. Их название *Ἀλουσίαι*[389], образованное от *Ἀλούστος*[389], местного названия месяца августа, явно означает "против омовения" и сразу отождествляет их с теми наядами, чей фестиваль, как я полагаю, сделал воды священными и, следовательно, вредными, если их потревожить в эти дни; но с другой стороны, их жилища включают деревья. Эти два свидетельства из мест, столь далеких друг от друга, как Стенимахос и Симе, подкрепляются популярным выражением, ранее, а возможно, и до сих пор используемым, *τὸν ἔπ' ἄσαν ἢ δρύμας*[390], "дримы" схватили его"; где слово, обозначающее "схватить", является одним из тех, которые уже отмечались как относящиеся к "схватыванию" нимфами.

Из употребления этого слова, а также из его образования мы можем заключить, что слово *δρύμας* является современным эквивалентом древнего *δρυάδης*: а широко распространенный обычай воздерживаться от рубки деревьев и от использования воды в первые дни августа - это пережиток старого совместного праздника древесных и водных нимф.

Но не только в реликтах древних культов можно найти следы дриад. Путешественник в Греции часто слышит, что в таком-то и таком-то дереве обитает nereida. Особенно известна в Северной Аркадии великолепная сосна на пути от монастыря Мегаспелеон к деревне Солос. Мой погонщик с восторгом сравнивал ее с гигантским деревом, которое, как считается, поддерживает мир, и благочестиво перекрестился, когда мы проходили мимо него, опасаясь нимфы, которая сделала его своим домом. В целом, деревья, о которых идет речь, - это плодоносящие деревья, обозначаемые общим термином *δρῦς*, от которого дриады получили свое имя: смоковница, олива, остролистный дуб[391] и платан. Такие деревья, особенно если они отличаются возрастом или пышностью, легко заподозрить в обитании nereid. За каждым деревом, похоже, закреплена только одна nereida (хотя, если ее укрытие нарушено, она может быстро призвать других своего рода, чтобы помочь ей отомстить), и с жизнью дерева связана ее собственная жизнь.

Ведь нимфа не бессмертна. Срок ее жизни намного превышает человеческий, но тем не менее он измеряется. Ворон живет в два раза дольше человека, черепаха - в два раза дольше ворона, а nereida - в два раза дольше черепахи". Таково народное изречение, которое я услышал от неграмотного крестьянина из Аркадии, которому, очевидно, через многие века устно передали версию строк Гесиода: "Воистину, ворон-каркун живет в девять раз дольше мужчин в их расцвете; И олень равен четырем воронам; и три жизни оленя, пока не состарится ворон; но феникс живет девять воронов; и вы, прекрасные нимфы, дочери эгидоносного Зевса, живете в десять раз дольше феникса[392]." Комментируя этот отрывок, Плутарх принимает слово *γενεά* во фразе *ἐννέα γενεὰς ἀνδρῶν ἢ βῶντων*, которое я перевел как "девятикратный возраст мужчин в расцвете сил", за эквивалент *ἐνιαυτός*, года; и, сделав трезвый расчет на этой основе, обнаруживает, что предел жизни нимф и демонов в целом составляет 9720 лет. Но затем он признает, что масса людей не допускает такой продолжительности, и приводит в качестве иллюстрации фразу из Пиндара: *νύμφας ... ἰσοδένδρου τέκμων αἰῶνος λαχούσας*, согласно которой нимфам отводится срок жизни, соизмеримый с жизнью дерева; отсюда, добавляет он, и составное название *Ἀμαδρυάδης*, дриады, чья жизнь неразрывно связана с жизнью деревьев, которые они населяют[393]. С этим согласны и другие античные авторитеты. Софокл явно называет нимф горы Китаэрон "долгоживущими" (*μακραιῶνες*), а не "бессмертными"[394]: Плиний свидетельствует о

нахождении мертвых nereид на побережье Галлии во время правления Августа[395]: Цетес приводит из сочинений Харона Лампсакского историю о Гамадриаде, которому грозила опасность быть сметенным и утопленным разбухшим горным потоком[396]: и, возвращаясь к еще более раннему авторитету, в одном из гомеровских гимнов Афродита повторяет Анхису всю эту историю[397]. Говоря о сыне, которого она родит ему, она говорит: "Как только он увидит свет солнца, его будут опекать широкогрудые нимфы гор, даже те, что обитают на этой высокой и священной горе. Воистину, они не принадлежат ни к смертным людям, ни к бессмертным богам. Они живут долго и питаются божественной пищей, и у них тоже есть силы для прекрасного танца среди бессмертных; да, и с ними в глубине приятных гротов соединялись в любви бдительный Убийца Аргуса и такой, как Силенус. Но в момент их рождения на питающей земле вырастают сосны, может быть, или дубы, высоко поднимающие свои головы, хорошие деревья и пышные, на горных высотах. Далеко в вышине возвышаются они; святилищами бессмертных зовутся они, и люди не рубят их топором[398]. Но как только гибель встает рядом с ними, сначала добрые деревья засыхают на корню, потом кора на них вянет, а ветви опадают, и вместе с ними душа нимф тоже покидает свет солнца".

Таким образом, мой аркадский друг был верен древней традиции как в своей оценке жизни nereид, так и в своем убеждении, подразумеваемом таким образом, что они смертны. Другие современные свидетельства также не являются достаточными. До сих пор в народе бытуют истории о смерти nereид. Записана одна из них, в которой nereида поражена богом молнией и убита в наказание за кражу мальчика у его отца, а ее сестры-нимфы в ужасе возвращают ребенка[399]. Соответствующее исповедание веры прозвучало и из уст критского крестьянина. Объясняя название Νεραϊδόσπηλος, "Nereida-грот", прикрепленное к пещере неподалеку от его деревни, он рассказал историю о nereиде, которая была унесена с того места и взята в жены молодым человеком, которому она родила сына; Но так как в его присутствии она не раскрывала губ, он в отчаянии пошел к старухе, которая посоветовала ему раскалить печь, а затем, взяв ребенка на руки, сказать nereиде: "Говори со мной, или я сожгу твое дитя", и так сказать, чтобы показать, что бросил ребенка в печь. Он поступил так, как советовала старуха, но nereида, сказав только: "Ты, гончая, оставь мое дитя в покое", выхватила его у него и исчезла. А поскольку другие nereиды не пустили ее в пещеру, так как она стала матерью, она поселилась в роднике неподалеку, и там ее видят два или три раза в год с ребенком на руках. Услышав эту историю, - рассказывает ее автор, - я спросил старого крестьянина, который мне ее рассказал, как давно это произошло. Тот ответил, что слышал ее от своего деда, и предположил, что это было около ста шестидесяти лет назад. "Мой добрый человек, - сказал другой, - разве ребенок не вырос бы за это время?" - "Как вы полагаете, сэр?" - ответил он, - "разве так легко вырастают те, кто живет от тысячи до пятнадцатисот лет?[400]".

Каким образом критский крестьянин вычислил этот срок и был ли он вообще вычислен по какой-либо известной ему системе, неизвестно; но весьма вероятно, что первоначальной основой для расчета была долговечность деревьев; ведь крестьяне часто указывают на какой-нибудь старый искривленный ствол оливы, которому тысяча или более лет; однажды меня даже водили посмотреть на дерево, посаженное, по преданию, Александром Македонским. Но как бы то ни было, ясно, что и в древние, и в современные времена нимфы всегда считались подверженными окончательной смерти, и как бы ни определялся срок жизни остальных, дриады, несомненно, считались со-вечными с деревьями, которые являются их домом.

Исключение из этого правила, однако, должно быть сделано в случае с деревьями, населенными нереидами, которые не умирают естественной смертью, а срубаются безвременно. Жизнь нимфы не может быть оборвана человеческим топором. В гомеровском гимне, который я цитировал, мы узнаем, что люди не рубят такие деревья сталью; и то же самое, я думаю, можно с уверенностью сказать в наши дни о тех деревьях, которые, как известно, являются призраками. Но неизвестность всегда полна риска, и дровосек североаркадских лесов, помня о святотатстве, которое он может совершить, и опасаясь мести, которой он может быть наказан, принимает меры предосторожности, которые подсказывает благочестие. С бормочущими воззваниями к Панагии или своему святому покровителю, многократно перекрестившись, он заполняет мгновения между каждой схваткой с подозрительным деревом (к сожалению, самая лучшая древесина, на которой он орудовал топором, также наиболее склонна к укрывательству нереид) и, наконец, когда верхние ветви качаются и дерево содрогается от падения, он отбегает назад и падает лицом на землю, в тишине, которую не должна нарушать даже молитва, чтобы нереида, выйдя из своей насиженной обители, не услышала, не увидела и не покарала. Ибо, как уже говорилось, нет ничего более верного, чем то, что тот, кто заговорит, услышав нереиду, потеряет отныне дар речи; а практика прятать лицо в землю не является глупым подражанием страусу, но продиктована верой в то, что нереида наиболее склонна причинить вред тем, кто взглядом, словом или прикосновением по собственной воле, хотя и не всегда по своей воле, ввел себя в общение или контакт с ней[401].

Эти предосторожности, относящиеся к преданиям современного греческого лесоводства, указывают на веру в то, что, когда дерево срубают, его смерть не влечет за собой гибель Нереиды внутри него, но что она выходит живой и мстительной. И здесь снова наблюдается совпадение между верованиями современной и древней Греции. Аполлоний Родий рассказывает историю о нужде и бедности, постигших Паразэбия за все его труды. Поистине, он жестоко расплачивался за грех своего отца, который однажды, когда валил деревья в одиночестве в горах, отмахнулся от молитв одной Хамадриады. Ибо она слезами и страстными речами пыталась смягчить его сердце, чтобы он не рубил ствол ее родного дуба, на котором она прожила всю свою долгую жизнь; но он по глупости срубил дерево, гордясь своей молодой силой. Тогда нимфа наложила на него и на его детей обречение на бесплодный труд в дальнейшем[402].

Наяды, от древнего названия которых, насколько мне известно, не осталось и следа в современных диалектах, не менее многочисленны, чем другие нимфы, и их так же следует опасаться. Крестьяне говорят о них обычно как о "нереидах реки" или "источника" (νεραιίδες τοῦ ποταμίου или τῆς βρύσης); и только в одном месте, Кефаловрисо ("Голова фонтана") в Этолии, я нашел характерное прозвище для них. Это было слово ξεραιμένας[403], которое я принимаю за полушутливый эвфемизм, означающий "иссохшие"; но, с точки зрения звучания, было бы одинаково допустимо написать "ξηραιμένας" (причастие прошедшего времени от ξερνῶ = латинское *respuo*) и интерпретировать в смысле "отвратительные люди". Последнее название, однако, кажется мне слишком откровенным ввиду того благоговения, с которым повсюду относятся к наядам.

Где бы ни была пресная вода, будь то горный поток или водохранилище, река или деревня, - везде следует опасаться опасности; ни одна заботливая мать не пошлет своих детей в полдень за водой из источника, а если и пошлет, то они должны хотя бы трижды плюнуть в него, прежде чем окунуть свои кувшины, и не позволит им бродить у ручья с наступлением

сумерек; ни один осторожный человек не перейдет реку вброд, не переправившись сначала на краю.

Местом обитания этих нимф могут быть либо глубины самой воды, либо пещера у ручья. Гомер отвел для обитания наяд Итаки грот с вечно текущими водами[404]; и хотя в некоторых случаях нимфы, обитающие в горных пещерах, могут быть как ореадами, так и наядами, я предпочел рассматривать их в этом месте; ведь обычно именно речные боги выдолбили эти скалистые дома для своих дочерей, и во многих таких пещерах можно увидеть вечно текущие воды, подтверждающие право наяд на рождение.

Некоторые из этих мест, будь то источники или пещеры, как и следовало ожидать, получили большую известность или дурную славу, чем другие; какой-то особый случай положил начало истории о них, которая из поколения в поколение передается, собирая все новые и новые тома.

Типичная история - типичная только из-за отсутствия трагедии, поскольку наяды имеют обыкновение топить по ошибке тех, кого они уносят, - была услышана Львом Аллатиетом[405] из источника, который он считал заслуживающим доверия. Некоторые зажиточные жители Хиоса проводили летние каникулы в деревне *всей семьей*, когда одна симпатичная девочка отделилась от остальных и убежала к колодцу на небольшом расстоянии. Забавляясь, как дети, она наклонилась вперед над колодцем и, глядя на воду в нем, была, сама того не замечая, неощутимо поднята какой-то силой и столкнута в колодец. Ее родственники увидели, как ее уносят, и, подбежав, увидели, что девушка развлекается на вершине воды, как будто сидит на кровати. Тогда ее отец, ободренный этим зрелищем, попытался спуститься в колодец, но был втянут туда какой-то силой и посажен рядом со своим ребенком. Тем временем другие принесли лестницу, которую опустили в колодец и велели мужчине подняться. Подхватив дочь на руки, он взобрался на лестницу целым и невредимым, и, к всеобщему изумлению, хотя отец и дочь все это время находились в воде, они вышли оттуда в совершенно сухой одежде, без малейших следов сырости. Захват девочки и ее отца они приписали nereidam, которые, как говорят, обитают в этом колодце. Сама же девушка утверждала, что, пока она висела над колодцем, она видела женщин, оживленно резвящихся на поверхности воды, и по их приглашению добровольно бросилась в воду".

Эта история, хотя и заканчивается счастливо, имеет заметное сходство с историей Хайласа. Особо отмечается, что у ребенка было красивое лицо, и это, несомненно, побудило nereid схватить ее. Не имеет значения, что в данном случае их жилище - простой колодец, а не "источник", как его изображает Феокрит[406], "в ложбине земли, где густо рос камыш, и пурпурный кукушкин цветок[407], и бледный девичий волос, и ярко-зеленая петрушка, и клевер широко раскинулся"; ведь древние также приписывали нимфам их колодцы[408].

Такие истории иногда являются причиной, иногда следствием нередких географических названий νεράϊδόβρυσι, νεράϊδόσπηλις[409], "источник Нереид", "пещера Нереид".

Две такие пещеры, к которым добавляется еще и то, что в классические времена они считались священными, находятся на Парнасе и на Олимпе. Первая - это знаменитая Корицианская пещера, священная в древности для Пана и нимф[410] и до сих пор вызывающая страх у жителей этого района как обитель nereid[411]. Последнее считается древним святилищем Пиерийских муз, и крестьяне последнего поколения относились к этому месту с таким благоговением, что отказывались приводить туда кого-либо из страха быть охваченными безумием[412]. Правильно будет добавить, что обитатели этой пещеры назывались расплывчатым именем ἑξωτικάϊς, которое включает в себя не только nereid, но,

предположительно, и муз, если в округе сохранилось хоть какое-то воспоминание о них; но страх быть охваченным безумием предполагает обычное представление о нимфах. Конечно, ни в одном из этих случаев нельзя утверждать, что пещера принадлежит наядам, а не ореадам; но, как я уже говорил, крестьяне обычно используют широкое название "нереиды" или какое-нибудь еще более туманное имя и не делают различий между внешностью и качествами нескольких порядков нимф. Только наблюдая за местными и случайными различиями, я смог проследить некоторые выжившие четыре основных древних класса. В целом же "Нереида" наших дней - это просто "нимфа" древности.

§ 10. Королевы-нимфы.

Путешествуя однажды на маленькой парусной лодке от острова Скирос до Скопелоса, я подслушал поучительный разговор между одним из двух моих лодочников и пастухом, которого мы сняли с маленького острова Сканзура. Повод, по которому мы там оказались, а именно преследование пиратами (от которых Северное Эгейское море еще не полностью освободилось, хотя их пиратство редко бывает хуже, чем кража скота с берегов и островов), несомненно, подействовал на нервы моего лодочника, и с наступлением темноты пастух ответил на настроение своего спутника, и их разговор перешел на множество странных впечатлений. Очень скоро они стали обмениваться секретами о сверхъестественных существах, с которыми они вступали в контакт; среди них были две королевы, соответственно, нимфы суши и моря. Из этих божеств каждому из собеседников было известно только одно, но, сравнив записи, они сошлись на том, что эти две личности отличаются друг от друга.

Землянин рассказал о той, кого он называл "царицей гор" (ἡ βασίλισσα τῶν βουνῶν), которая со свитой нереид постоянно бродила по холмам или танцевала в какой-нибудь лесистой долине. По форме она была как нереида, но выше их и более сверкающе-белая; и как она превосходила своих товарищей красотой, так же она превосходила их и жестокостью по отношению к тем, кто неосторожно переходил ей дорогу. Моряк же видел и слышал ту, кого он называл "царицей берега" (ἡ βασίλισσα τοῦ γιᾶλοῦ). Чаще всего она стоит в море, вода вокруг нее по пояс, и поет страстные любовные песни тем, кто проходит мимо по берегу. Тогда мужчины должны закрыть глаза и заткнуть уши, ибо, если они поддадутся ее соблазнам, брачное ложе окажется в глубине моря, и только она одна поднимется вновь, чтобы искушать других своей роковой любовью.

Первая - это, несомненно, та, о которой пел Гомер: "В компании с ней веселые нимфы... носятся по земле..... Высоко над всеми она возносит голову и чело, и легко ее узнать, хотя все они прекрасны"[413].

Почти три тысячи лет назад было написано это изящное воплощение верований, актуальных и по сей день, ибо, хотя имя Артемиды больше не звучит, ее личность остается. Крестьяне в основном описывают, а не называют ее. На Закинфе ее называют "великой госпожой" (ἡ μεγάλῃ κυρά)[414]; в Кефалонии и в деревнях Парнаса ее называют просто "главной" или "величайшей" из нереид[415]; на Хиосе или Скопелосе (я не могу сказать, на каком именно, поскольку мой пастух родился в первом, а жил тогда во втором) ее титул - "царица гор". Однако в Этолии мне посчастливилось услышать настоящее имя, ἡ κυρά Κάλω, "Прекрасная дама", где смещение ударения в Κάλω по сравнению с прилагательным καλός естественно для образования собственного имени, а женское окончание на -ω, почти устаревшее

сейчас, доказывает раннее происхождение. Таким образом, имя в его нынешней форме могло прийти без изменений с классических времен; но, каков бы ни был его возраст, мы, по крайней мере, можем услышать в нем отголосок древнего культового титула Артемиды, Καλλίστη, "прекраснейшая"[416]. То же самое божество, как я подозреваю, до недавнего времени существовало и в Афинах, под замаскированной формой, но с родственным именем: ведь тамошние жители рассказывали о той, кого они называли "Святая Прекрасная" (ἡ ἅγια Καλή), но которой никогда не было посвящено ни одной церкви[417]; ее канонизация была лишь популярной.

Рассказ, который я получил в Этолии об этой "прекрасной даме", полностью совпадает с уже приведенным описанием "царицы гор". По внешности и характеру она - просто Нереида в большем масштабе. Вся красота и мрачность, столь свободно приписываемые нимфам, принадлежат ей; от нее нет спасения; на склоне холма, в роще, у ручья - везде ее можно встретить; язык, произносящий слова в ее присутствии, отныне скован, а глаза, смотрящие на нее, помрачены. Наказание, постигшее Тейресия в древности за то, что он подсмотрел за купающейся Афиной, до сих пор ждет тех, кто по ошибке окажется рядом с каким-нибудь укромным водоемом или ручьем, где нереиды и их царица купаются в полуденный зной.

Таким местом, облюбованным в давние времена Артемидой и сопровождавшими ее наядами, была критская река Амнисос[418]; и, вероятно, не простое совпадение, а хороший пример преемственности местных традиций, что в сравнительно недавние времена ее личность и, возможно, даже ее старое имя все еще были известны в округе. Известно, что в XVI веке священники и жители района заявляли, что в маленьком красивом амбаре у залива Мирабелла они видели, как "Диана и ее прекрасные нимфы" отложили свои белые одежды, искупались и исчезли в прозрачных водах[419]. Было бы очень интересно узнать имя богини, которую итальянский писатель перевел как "Диана". Хотя верно, что в Италии[420] Диане все еще поклонялись в магических ночных оргиях вплоть до XIV века, маловероятно, что итальянское имя было принято на Крите. Скорее всего, неряшливая мода называть греческих божеств латинскими именами была распространена как тогда, так и сейчас; и в данном случае часть ценного свидетельства была безвозвратно утеряна. Тем не менее, традиционная связь Артемиды с этим районом Крита позволяет предположить, что предводительница нимф, о которой повествует эта история, была если не по имени, то по личности древнегреческой богиней, а не итальянским импортом.

О купании Артемиды упоминается и в истории, которая уже была связана с Афродитой и Эросом[421]. Принц, отправившийся в сад Эроса за водой для исцеления слепоты своего отца, увидел там весной "женщину, белую как снег и сияющую как луна". И это действительно была луна, которая купалась здесь". Последнее предложение, при условии, что оно свободно от современного схоластического загромождения, является уникальным примером выживания Артемиды в роли луны; в то время как целебные свойства источника, в котором она купается, предлагают совпадение, конечно, незапланированное, с силами богини, которую ее поклонники в прошлом просили "изгнать на горные вершины болезни и страдания"[422].

Известна ли "Прекрасная дама" сейчас также в своем древнем обличье охотницы, выяснить нелегко. В Этолии я, конечно, раз или два слышал упоминание о ее охоте в горах, но не был уверен, используется ли слово "охота" буквально или в метафоре. Выражения, заимствованные из погони, не редкость в языке, а особый глагол κυνήϊ "я охочусь", в просторечии используется для обозначения чего угодно - от стрельбы по кроликам до избиения жены. Возможно, этим же термином можно обозначить и раны, наносимые Артемидой тем, кто вторгается в ее владения. С другой стороны, не в характере "прекрасной

дамы", как у "охотника" Чароса, искать мужчин и убивать их; мужчины могут стать случайными жертвами внезапного гнева богини, но они - избранная добыча другого; он - настоящий "охотник" на мужчин, и, как бы они ни пытались уклониться от него, он все равно преследует; но Артемида не поражает тех, кто сворачивает с ее пути. Поэтому я склонен полагать, что слово "охотиться" имелось в виду в буквальном смысле, когда я слышал его в отношении "Прекрасной Дамы", и что любовь древней Артемиды к погоне не забыта этолийским крестьянством".

Таковы воспоминания об Артемиде, которые мне удалось собрать в нескольких районах современной Греции. Но очевидно, что вплоть до семнадцатого века богиня была известна гораздо шире. Лев Аллатий[423], писавший около 1630 года, дав хорошее описание нереид, резко переходит к длинной цитате из Михаила Пселла, из которой и из комментариев самого Аллатия можно почерпнуть некоторую информацию о царице нереид. Отрывок, о котором идет речь, выглядит следующим образом, а комментарии и пояснения в скобках принадлежат мне:...

Ἡ καλὴ τὸν ὠραῖον. Поставщик ἀπέτεκεν. (По-видимому, пословица "Прекрасная мать, прекрасный сын", употреблению которой Пселл придает некоторую религиозную окраску). Ибо родившая Дева была дивно прекрасна, ослепительна в блеске своих милостей, и сын ее был необычайно красив, прекраснее сынов человеческих". (Несмотря на религиозное значение пословицы, он сразу же осуждает ее использование). На самом деле эта фраза возникла из-за неправильной речи. Ведь народный язык извратил эту поговорку. Правильно говорить καλὴν τῶν ὀρέων ("прекрасная владычица гор"); но народ превратил поговорку в καλὴ τὸν ὠραῖον ("прекрасная мать, прекрасный сын"). (Согласно современному произношению, между τῶν ὀρέων и τὸν ὠραῖον нет никакой разницы в звучании). Таким образом, мы видим, что народное воображение когда-то совершенно необоснованно создало женское божество, чьим уделом были горы, и которое, как бы, само себя на них изображало..... Нет никакого божества, называемого "прекрасной владычицей гор", и так называемый Барихнас вообще не божество, а неприятность, возникающая в голове от изжоги или плохо переваренной пищи, ... которая также известна как Эфиальт".

Здесь Пселл бредит в своей диссертации так дико, как будто его собственная голова поражена этим демоническим недугом. Наблюдательный Аллатий комментирует это следующим образом.

"Какое отношение имеет Барихнас, Бабуцикарий[424] или, если угодно, Эфиальт к прекрасной лесной или горной даме (*pulcrum nemorum sive montium*)? От них люди страдают, лежа в постели; в то время как нападения, подобные тем, о которых мы говорили, совершают Калликанцарус[425], Бурколакас[426] или Нереида, происходят на открытой местности и общественных дорогах..... И сам Пселл прекрасно знал, что "прекрасная владычица гор" - это не кто иные, как те, кого обычно называют "прекрасными госпожами"[427] (то есть нереидами), которые не имеют ничего общего с Барихнами и Эфиальтами".

Аргументация этого странно запутанного отрывка, к счастью, не имеет для нас значения, и нам не нужно ломать голову вместе с Пселлом над демонологией диспепсии. Его толкование фразы καλὴ τῶν ὀρέων я даже осмелился опустить, поскольку хитроумный путь умышленных рассуждений приводит лишь к выводу, что она означает дерево, на котором был распят Христос. Единственным методом в его безумном смешении медицины и теологии является намерение опровергнуть народную веру в прекрасную богиню, которая преследует горы.

Некоторые подробности этого поверья можно почерпнуть из критики аргументов Аллатия. Пселл упоминает только название ἡ καλή τῶν ὀρέων, но Аллатий усиливает его фразой *pulcrum nemorum sive montium*, подразумевая тем самым, что в его время Артемида - а это не может быть иначе - ассоциировалась как с лесом, так и с горами; при этом ее тесная связь с nereидами приводится как общеизвестный факт. Несколько вольная фраза, которой Аллатий обозначает этот факт - *pulcrum montium nihil aliud esse quam eas quas vulgus vocat pulcras dominas* - не должна читаться в каком-либо строгом и узком смысле. Прекрасная владычица гор, подразумевает он, такая же, как и nereиды; но это определенная личность, отличающаяся, как и в старину, среди своих товарищей высшим изяществом и прелестью.

Утверждения Льва Аллатия, основанные в основном на его собственных воспоминаниях о родном Хиосе, находят замечательное подтверждение в истории того же острова, написанной немного раньше неким Иеросмеем Юстинианом[428]. В основном эта история чисто сказочная, берущая свое начало с момента, если мне не изменяет память, на много веков раньше потопа; но ссылка на современные суеверия, как мне кажется, может быть достоверной.

До отрывка, который я перевожу, писатель рассказывает историю о строительстве чудесной башни хиосским царем Скелерионом, чтобы охранять свою дочь Оморфию (Красавицу) и трех фрейлин с ней до тех пор, пока он не найдет достойного мужа; о том, как рабочие не покидали башню, пока она не была закончена; как мастер-каменщик сбросил свои инструменты с вершины и сам попытался полететь вниз на крыльях собственного изобретения, которые, однако, не сработали так, как он надеялся, в результате чего он упал в реку под замком и утонул; и как его призрак видели там каждое первое мая в полдень. Этот рассказ, который можно рассматривать как пример всей "истории", своими упоминаниями о явлениях первого мая приводит к следующему отрывку[429]:- "У них есть еще одно глупое поверье.

"У них есть и другое глупое поверье, что возле башни можно увидеть трех молодых женщин, одетых в белое, которые приглашают прохожих броситься в реку и достать несколько кубков из золота и серебра, которые по дьявольской иллюзии видны плавающими на воде, в надежде, что, войдя в реку, они могут утонуть в водовороте, называемом греками Хироклакас, воды которого проникают под гору вплоть до обрыва, где до сих пор показывается принцесса. Кроме того, нет никаких сомнений, что три дамы, являющиеся жителям этого места, - это те духи, которые обитают в воде, принимая облик женщин, и которых древние называли *Нереидами* или *Негуардами*; Добрые женщины настолько измучены этими иллюзиями, что первого мая они делают кресты на своих дверях, говоря, что богиня их гор должна прийти и посетить их дома, и что без этого знака она не войдет; также они говорят, что она убьет любого, кто пойдет ей навстречу. И поэтому они дают ей имя "добрая", будучи вынужденными из-за страха, в котором они ее держат, дать ей этот почетный титул. Некоторые считают, что эта богиня - одна из нимф Ореда, обитающих в горах....".

Эта "богиня гор", которую они называют "доброй" (т.е. вероятно, καλή), несомненно, та самая, которая была известна Пселлу и Аллатию как ἡ καλή τῶν ὀρέων, "прекрасная владычица гор", а моему пасторскому информатору как ἡ βασίλισσα τῶν βουνῶν, "царица гор"; и в целом представление о ней такое же, как и по сей день. Одно утверждение, правда, я не могу объяснить, а именно, что женщины делают кресты на своих дверях с целью привлечь богиню в свои дома; ведь я уже упоминал о таком же использовании символа с противоположной целью - не пускать nereид[430]. Возможно, в отношении этой детали "глупой веры" великий сеньор был неверно информирован. Но в остальном, в тесной связи богини с ореадами или

другими нимфами, в страхе, который она внушала, в вере, что она убивала тех, кто осмеливался вступить на ее путь, запись Чиана полностью совпадает с описанием, которое я привел из устных источников. В ужасе, как и в очаровании, царица nereid занимает первое место".

Однако Бернارد Шмидт[431] придерживается противоположного мнения, утверждая, что в простонародье она изображается более мягкой и дружелюбной к людям, чем ее спутницы, и даже склонной сдерживать их легкие и нескладные поступки. Я допускаю, что в таких вопросах местные традиции вполне могут расходиться; но в данном конкретном случае я склонен думать, что Шмидт впал в ошибку, спутав бродячую, сопровождаемую нимфами богиню холмов, долин и фонтанов с другой богиней, которая одиноко живет в сердце горы, раздавая благословения добрым и страдания злым, и в представлении о которой мы находим продолжение древнего набора легенд о Деметре и Коре. Безусловно, эта величественная и одинокая фигура, "Владычица земли и моря", во всех чертах отличается от прекрасной, капризной, жестокой "Царицы гор". Действительно, само обстоятельство того, что оба представления известны в одном и том же районе - как, насколько мне известно, в Этолии и, по собственным данным Шмидта, в Закинфе[432] - доказывает, что здесь речь идет о двух божественных личностях, по типу и характеру существенно различных, а не просто о двух случайных и местных разновидностях одного и того же божества. Несомненно, в более "цивилизованных" частях Греции (если воспользоваться любимым словом полуобразованного городского грека), в тех частях, где старые верования и обычаи приходят в упадок и презрение, а на смену им не приходит ничего хорошего, даже низшие классы потеряли или теряют счет и память о многих из тех сил, которые признавали их предки; Но в более благоприятно защищенных деревнях, скажем, в Этолии, где суеверие все еще не боится насмешек, ни один крестьянин не совершит ошибки, спутав свою Деметру с Артемидой. Между величественным одиночеством и резвящейся толпой, между достойной красотой и завораживающей прелестью, между мягкостью и легкостью, между любовью к добру и беспечным весельем, между справедливостью и капризом - пропасть широка.

Но если современная Артемида - предводительница своих нимф в озорстве и даже жестокости, не следует думать, что она всегда враждебна человеку. В Этолии "Прекрасная дама" быстро мстит за обиду или вторжение; но для тех, кто оказывает ей должное почтение, она - готовая помощница и дарительница добрых даров. Здоровье и богатство находятся в ее руках, чтобы даровать или отказать, как в руках nereid. Поэтому даже тот, кого она однажды поразила своим внезапным гневом, может вернуть ее расположение, принеся на место своего несчастья мед и другие сладости. И, вероятно, мирные жертвы с менее определенным намерением были или все еще остаются в моде; сообщается, что подарки приносили на перекресток дорог в Закинфе в полдень или полночь просто для того, чтобы умиротворить "великую госпожу" и ее поезд[433], что, несомненно, является выживанием древних банкетов Гекаты по имени Τρύϊτις, "Богини перекрестков".

В некоторых случаях можно сомневаться в том, предназначены ли эти дары Артемиде и нимфам или судьбам[434] (Μοῖραι); к категории сомнительных следует отнести все те случаи, когда подношения адресованы только καλαῖς κυρῶδες[435], "добрым дамам", и никакой другой информации не дается. Некоторые авторы, в том числе немец Росс и грек Питтакис, похоже, без достаточного исследования предположили, что никто, кроме nereid, не мог быть обозначен таким образом; но на самом деле тот же эвфемистический титул иногда дается и судьбам[436]; И хотя я склонен доверять опыту и суждениям Росса в общем заявлении, которое он делает относительно таких подношений в Афинах, Фивах и других местах[437], точность Питтакиса[438], с другой стороны, оспаривается реальным местом,

которое он описывает, когда отождествляет "добрых дам" с nereидами; ведь это место было не чем иным, как так называемой "тюрьмой Сократа", которую, по свидетельству многих путешественников, приписывают року.

Но хотя некоторые свидетельства о подношениях требуют более тщательного изучения, прежде чем они смогут оказать какое-либо влияние на продолжающуюся веру в существование Артемиды, в Греции, несомненно, есть уголки, где этой богине поклоняются до сих пор. Великая леди", "Царица гор", "Прекрасная леди" - вот различные титулы одной богини, чья красота и быстрый гнев со времен героического века вызывали у греческого народа благоговение и требовали почитания; и пока европейская цивилизация не уничтожит оружием насмешки все старое в обычаях и верованиях, Артемида будет продолжать властвовать над холмами, ручьями и лесами.

Другая королева, о которой говорил мой лодочник, "королева берегов", та, что стоит на мелководье и своей красотой и сладким голосом заманивает неосторожных разделить ее ложе в глубинах моря, должна, как мне кажется, быть отождествлена с существом, которое чаще называют "Ламией моря" или "Ламией берегов". Популярная поэма[439] из Салоник, в которой эти два названия встречаются рядом, рассказывает о состязании между ней и молодым пастухом. Однажды, пренебрегая предупреждением матери, он играл на своих дудках на берегу, когда к нему явилась Ламия и заключила с ним пари, что она будет танцевать дольше, чем он будет продолжать играть. Если он выиграет, то получит ее в жены, а если выиграет она, то в качестве приза получит все его стада. Три дня играл пастух, целых три ночи и дня; потом силы его покинули, и ламия забрала его овец и коз, оставив его без средств к существованию.

Эта поэма имеет некоторые общие черты с поверьем, распространенным в районе Парнаса, согласно которому, если молодой человек, особенно красивый, играет на флейте или поет в полдень или полночь на берегу, Ламия выходит из морских глубин и, обещая счастливую жизнь, пытается уговорить его стать ее мужем и войти с ней в море; если юноша отказывается, она убивает его[440]; и предположительно, хотя об этом не говорится, если он соглашается, она топит его.

Та же Ламия, как сообщается[441], известна на побережье Элиса как опасный враг для моряков; ее работа - водяной смерч и вихрь, которые захлестывают их корабли. На Кикладах тоже, несомненно, преобладает то же поверье (хотя я никогда не получал там никаких подробностей о характере Ламии); ведь при виде водяного смерча моряки восклицают: "Морская Ламия проходит" (περνάει ἡ Λάμια τοῦ πελάγους), а иногда втыкают в мачту нож с черной рукояткой в качестве амулета против нее[442].

В этих несколько скудных рассказах о морской ламии есть несколько моментов, согласующихся с общим представлением о nereидах. Она прекрасна; она добивается любви юношей, даже если эта любовь означает для них смерть; она сладка голосом и неутомима в танце; и она носится туда-сюда в водяной струе или вихре. Неудивительно, что в Элисе ее называют царицей nereид[443], то есть, без сомнения, только морских нимф, поскольку сама она властвует только в море. И титул "царица берега", который я узнал от моего лодочника со Скироса, указывает на ту же веру; ведь как мы нашли Артемиду, "царицу гор", предводительницей всех nereид земли, так и "царица берега" должна быть владычицей над nereидами моря.

Насколько эта концепция морской ламии согласуется с классической традицией, решить невозможно. Только в одном отрывке, фрагменте Стесихора[444], есть свидетельства связи ламии с морем. Там морское чудовище Сцилла названа "дочерью Ламии" - фраза, которая дала повод предположить, что древние, как и современные, как мы увидим в следующем разделе, признавали более одного вида. Морская Ламия была бы самым естественным родителем Сциллы; и если ее мать можно отождествить с современной Ламией Морской, врагом кораблей и создателем водяной струи, то характер Сциллы будет соответствовать ее роду.

Но другие черты в характере современной Ламии Морской вряд ли могут быть обусловлены столь древним предписанием. Трудно предположить, что Стесихор изобразил мать Сциллы красавицей, а очарование любовных песен современной Ламии, соблазняющих мужчин на смерть, возможно, заимствовано у сирен. Таким образом, именно благодаря приобретенным, а не исконным качествам морская Ламия стала царицей морских нимф.

§ 11. Ламии, Геллуды и Стриги.

Три класса женских чудовищ, о которых идет речь в данном разделе, с раннего средневековья[445] постоянно смешивались, а особые атрибуты каждого из них беспорядочно приписывались другим. Это объясняется тем, что все трое обладают одним общим качеством - склонностью к охоте на маленьких детей; и там, где эта ужасная черта поглощала, как это вполне возможно, все внимание средневекового писателя или современного крестьянина, различия между ними по происхождению и характеру становились неясными. Тем не менее, если подходить к делу с умом, можно получить достаточно информации, чтобы рассказать о каждом классе в отдельности.

Ламии - отвратительные чудовища, по большей части гигантские и грубые на вид женщины, но со странными уродствами нижних конечностей, которые Аристофан приписывает родственному существу, Эмпузе[446]. Ноги у них разнородны и их может быть более двух; одна часто бронзовая, а другие напоминают ноги животных - лисицы, осла или козла[447]. Предание гласит, что одно из этих чудовищ было однажды подстрелено крестьянином в Кородионе, деревне в Аттике, и оказалось длиной в три сажени; о ее отвратительной природе свидетельствует тот факт, что, когда ее тело выбросили на пустынную равнину, на месте, где капала ее кровь, не выросло ни травинки[448]. Главными характеристиками ламий, помимо жажды крови, являются их нечистоплотность, обжорство и глупость. Подробности первого не нужно называть, но они и в прежние времена послужили бы поводом для шуток Аристофана в его грубом настроении[449]. Их обжорство ясно доказывается их громоздким телом. Их тупость лучше всего проявляется в том, что они плохо управляют своим домом; ведь даже ламии имеют свои домашние обязанности, спариваясь обычно, согласно народным сказаниям[450], с драконами (δράκοι) и устраивая свои жилища в пещерах и пустынных местах. Они так плохо орудуют метлой, что "подметание Ламии" (τῆς Λάμιας τὰ σαρώματα) стало пословицей за неопрятность[451]; они настолько не умеют печь хлеб, что кладут тесто в холодную печь и разводят над ним огонь[452]; они дают своим собакам сено, чтобы те ели, и кости своим лошадям[453]. Но у них есть хотя бы то изкупительное свойство, что они иногда проявляют благодарность к тем, кто помогает им выбраться из бедственного положения, в которое их привело невежество[454].

Их глупость греки также считают причиной честности. Хотя они часто богаты, поскольку являются супругами драконов, чья главная задача - охранять спрятанные сокровища, им не хватает ума, чтобы сохранить свое богатство, но вместо этого они глупо держат свое слово. Афинская традиция рассказывает об очень богатой Ламии (известной под именем ἡ Μόρα, возможно, лучше писать Μώρα, собственное имя, образованное от μωρός, "глупый"), которая ходила по ночам, хватая и раздавливая встречных мужчин, пока они не ревели, как быки. Но если ее жертва не теряла рассудка и выхватывала у нее головной убор, она, чтобы вернуть его, обещала ему жизнь и богатство и сдерживала свое слово[455].

Однако такие аспекты деятельности ламий отнюдь не являются общепризнанными; девять крестьян из десяти, как я подозреваю, не смогли бы рассказать об их характере больше, чем о том, что они питаются человеческой плотью и выбирают в качестве добычи прежде всего новорожденных младенцев. Отсюда и популярная фраза (употребляемая, судя по всему, не в одном районе Греции) в отношении детей, умерших внезапно: τὸ παιδί τὸ ἔπνιξε ἡ Λάμια[456], "Ребенок был задушен ламией".

Но в целом я думаю, что бедствия ламий перестали внушать крестьянам неподдельный страх. Одна, как я слышал, была близ Кефаловрисо в Этолии, чье жилище, пещеру у русла реки, в какой-то степени боялись и избегали. Но в большинстве стран Ламия оправдывает память о своем существовании только тем, что служит источником приключений для героев народных историй; ее имя, наряду с Эмпузой и Мормо (которые еще сохранились[457]), служит ужасом, которым матери могут запугивать непослушных детей, или служит готовым оружием язвительности в словесных перепалках женщин.

Слово Lamia, сохранившееся в неизменном виде до наших дней, за исключением того, что на местном уровне предпочитают использовать побочные формы Λάμνα, Λάμνια и Λάμνισσα, первоначально, как представляется, обозначало не вид чудовища, а отдельного человека. Ламия, согласно классической традиции, была именем ливийской царицы, которую любил Зевс, чем вызвал недовольство Геры, лишившей ее всех детей; после этого покинутая царица поселилась в мрачной и одинокой пещере и превратилась там в злобное и жадное чудовище, которое в зависти и отчаянии крало и убивало детей более удачливых матерей[458].

Но вскоре появляется множественное число этого слова, указывающее на то, что одно чудовище размножилось до целого класса. Филострат[459], говоря об "эмпусах, которых простой народ называет ламиями и мормоликами", говорит: "Эти действительно желают удовольствий любви, но еще больше они желают человеческой плоти и используют удовольствия любви, чтобы приманить тех, на ком они будут пировать". Конечно, множественное число, использованное здесь, может быть просто искусным выражением презрения к вульгарным суевериям; но последняя часть цитаты, кажется, дает справедливое представление о характере древних ламий. Это иллюстрирует жуткая история, рассказанная Апулеем[460], о двух ламиях, которые в отместку за неуместную любовь, предложенную одной из них юноше по имени Сократ, вырвали его сердце однажды ночью на глазах у его спутника Аристомена.

Из этих двух основных характеристик древних ламий одна - распущенность - в наши дни в основном приписывается Ламии Морской, единому божеству, управляющему морскими нимфами; в то время как тяга к человеческой плоти - наиболее заметная черта наземного племени ламий. Но последние, несомненно, являются самыми верными потомками древней Ламии и занимают в народных верованиях место, которое она занимала в старину; ибо мало кто, похоже, испытывал тогда серьезный страх перед Ламией; свидетельства нескольких

древних писателей[461] (несмотря на рассказ Апулея) доказывают, что более двух тысяч лет назад она уже опустилась до уровня козней, которыми не пугают никого, кроме детей.

Геллуды.

В моем рассказе о так называемых nereidaх упоминались некие существа, известные на Кикладах как ἄγιελοῦδες или γιαλοῦδες и причисляемые несколькими писателями[462] к нимфам моря. В этом их, безусловно, поддерживает народная этимология; ведь на Аморгосе Теодор Бент[463] слышал, что "рядом живет злой дух, который то и дело поднимается из моря и захватывает младенцев; поэтому он называется Гиалоу (от γιαλός[464], море (sic))". Но, как мне кажется, это всего лишь ошибочная ассоциация жителей Киклад двух похожих слов, из-за которой Ἀγιελοῦδες считаются морскими демонами; в информации Бента причина и следствие поменялись местами. В других местах Греции известны некие существа, называемые Γελλοῦδες или Γίλλοῦδες, демоны женского пола, склонные уносить маленьких детей и пожирать их; И странно, что такой внимательный авторитет в греческом фольклоре, как Бернхард Шмидт, не признал, что название ἄγιελοῦδες, используемое на некоторых Кикладах, является лишь диалектической формой простонародного γελλοῦδες[465] с эвфоническим ἄ-префиксом, как в случае с νεράϊδες и ἀνεράϊδες. Расспросы в Теносе открыли мне факт, не упомянутый, хотя, возможно, подразумеваемый, в заявлении Бента, что ἄγιελοῦδες, как там считают, питаются детьми, которых они уносят. Этот признак сразу же подтверждает их идентичность с γελλοῦδες и делает невозможным их классификацию как разновидности нимф. Конечно, считается, что морские или речные нимфы, унося человеческих детей в свои водные обиталища, случайно топят их, но по недосмотру, а не по злему умыслу. Но зверски охотиться на человеческую плоть - при всей распущенности и жестокости нимф - это отвратительно для их природы и немыслимо для них самих. Эта ужасная склонность доказывает, что γελλοῦδες или ἄγιελοῦδες - отдельный класс женских демонов.

Главным авторитетом в отношении этих злобных существ является Лев Аллатий[466], который цитирует ряд отрывков, позволяющих проследить развитие веры в них, а также рассказывает историю, которая является единственным источником доказательств относительно других их характеристик, кроме аппетита к плоти младенцев.

Их прототипом, упомянутым, как нам говорят, Сапфо, была дева Гелло, призрак которой после ее безвременной кончины, по словам жителей Лесбоса, преследовал детей и был виновен в ранних смертях младенцев[467].

Индивидуальность этой Гелло продолжала признаваться до некоторой степени даже в десятом веке[468]; Игнатий, константинопольский диакон, в своем житии патриарха Тарасия назвал ее одним демоном, хотя и добавил, что преступление убийства детей таким же образом также вменялось целому классу ведьм. "Отсюда, - комментирует Аллатий, - и пошло, что в наши дни стригоев (то есть ведьм, о которых говорит Игнатий), поскольку они практикуют злые искусства на младенцах и, высасывая их кровь или иным способом вызывая их смерть, называют геллонами[469]". В рассказе, также демонстрирующем главные качества этого демона, ее имя (в форме Гулоῦ) фигурирует еще как имя собственное.

Но умножение одного демона на целый класс началось задолго до времен Аллатия. Иоанн Дамасский в восьмом веке использовал множественное число γελοῦδες как народное слово, значение которого он принимал за то же, что и у Стригов (στρίγγαι); и Михаил Пселл в одиннадцатом веке также, очевидно, рассматривал эти два слова как взаимозаменяемые обозначения класса существ (демонов или ведьм, он оставляет неясным); Ибо после точного рассказа о стригоях и их жажде детской крови он говорит, что новорожденные младенцы,

которые истощаются (как будто от высасывания их крови этими стригоями), называются Γιλλόβρωτα[470], 'Gello-eaten'.

История Льва Аллатия[471], в которой излагаются главные качества Гелло, - это легенда, героями которой являются святые Сисиний и Синидорас. Дети их сестры Мелитины были пожраны этим демоном, и они вознамерились схватить ее. Чтобы спастись, она сразу же изменила свой облик, превратившись сначала в ласточку, а затем в рыбу; но, несмотря на все ее скользкие и неуловимые превращения, они наконец поймали ее в виде козьей шерсти, прилипшей к бороде царя. Обратившись к ней со словами "Прекрати, поганая Гелло, убивать младенцев-христиан", они воздействовали на нее страхом, пока не вырвали у нее признание в двенадцати с половиной именах, знание которых служило защитой от ее нападков.

Именно в этом списке имен проявляются различные аспекты ее деятельности. Первое - Γυλοῦ, одна из форм имени Гелло; второе Μωρό[472], название вида ламии; третье Βυζοῦ или "кровососка"; четвертое Μαρμαροῦ, вероятно, "каменносердечная"; пятая Πετασία, потому что она может летать, как птица в воздухе; шестая Πελαγία, потому что она может плавать, как рыба в море; седьмая Βορδόνα[473], вероятно, означает "опускающаяся, как коршун, на свою добычу"; восьмое Ἀτλετοῦ - "ненасытная"; девятое Χαμοδράκαινα - "ибо она может таиться в земле, как змея"; десятое Ἀναβάρδαλα[474] - возможно, "парящая в воздухе, как жаворонок"; одиннадцатая Ψυχανασπάστρια[475], "похитительница душ"; двенадцатая Παίδοπνίκτη, "душительница детей"; и полуимя Στρίγλα, вид ведьмы, о которой говорится в следующем разделе.

Помнят ли эти имена до сих пор как мистическое заклинание, или все те качества, которые они подразумевают, все еще приписываются геллудам, я не могу сказать. Но современное средство от тех повреждений, нанесенных демоном, которые не приводят к немедленному летальному исходу, было записано с Аморгоса. Если от него пострадал ребенок, мать сначала посылает священника, чтобы он проклял демона, и царапает ребенка ногтями; если эти меры не помогают, она должна спуститься на закате к берегу и выбрать сорок круглых камней, поднятых сорока разными волнами; их нужно отнести домой и сварить в уксусе, и когда прокричит петух, злой фантом исчезнет и оставит ребенка целым[476].

Стриги.

Стригои, хотя их часто путают с ламиями и геллудами, существенно от них отличаются. Два класса, с которыми я имел дело, - это демоны; стригои, в современном понимании этого термина, - женщины, обладающие способностью превращаться в хищных птиц или других животных; и только вкус к крови, разделяемый ими с этими демонами, привел к путанице.

Кроме того, стригои, как и ламии или геллуды, не могут считаться ни оригинальным продуктом греческого воображения, ни исключительной собственностью греческих суеверий в наши дни. У албанцев есть слово στρίγξα, а у жителей Корсики - термин *strega*, оба обозначают ведьму с теми же силами и склонностями, которых боятся в Греции; и вполне вероятно, что все они - греки, албанцы, корсиканцы - заимствовали эту концепцию из Италии. У древних греков действительно было слово στρίγξ, идентичное латинскому *strix*, но кричащая ночная птица, обозначаемая им, не была, насколько я могу судить, наделена греческим воображением какими-либо ужасами. Напротив, в Италии стрикса боялись как кровожадного монстра в птичьем обличье. Плиний, очевидно, считал, что это какая-то реальная птица, хотя и сомневался в баснях о ней. *Стрикс*, - говорит он, - несомненно, упоминается в древних проклятиях; но что это за птица, я думаю, никто не знает"[477].

Возможно, в этих "древних проклятиях" она призывалась для того, чтобы наказать врагов, как когда-то наказали Отоса и Эфиальта за их покушение на целомудрие Дианы[478].

Однако идея о том, что стригои на самом деле не птицы, а ведьмы в птичьем обличье, возникла довольно рано и нашла своего выразителя у Овидия[479]. "Прожорливые птицы, - говорит он, - есть... которые летают по ночам и нападают на детей, которые еще нуждаются в заботе кормилицы, выхватывают их из колыбелей и причиняют им зло. Говорят, что своими клювами они выдирают вскормленные молоком кишки ребенка, а их горло полно крови, которую они пьют. Их называют стригоями... и то ли они появляются на свет как птицы, то ли превращаются в них с помощью заклинаний, а марсианское заклинание превращает старух в крылатых тварей, - таковы их пути".

Вероятно, таково было состояние суеверия, когда греки добавили Striges в свой список ночных ужасов; и сама форма слова в современном греческом, στρίγλα или στρίγγλα (очевидно, уменьшительное, *strigula*, такое, какое разговорная латынь с легкостью образовала бы от литературной формы *strix*), свидетельствует о заимствовании этого поверья.

В Греции последний из двух способов, которыми Овидий объяснил происхождение Стрикса, кажется, был принят как правильный. Правда, у современных греков до сих пор существует реальная птица под названием στρίγλοπιῶνι[480] (то ли сова, то ли ночная сова), которая не только любит сумерки или темноту в верхнем мире, но и, как говорят, преследует мрачные демесны Хароса внизу - таким образом, обнаруживая некоторое слабое доказательство своего родства со *стриксом*, который мучил братьев-гигантов; Но Стригла уже давно перестала быть настоящей птицей и (если не путать ее с Ламией или Гелло) всегда была ведьмой.

Состояние веры в восьмом веке отмечает Иоанн Дамасский[481]. "Есть некоторые невежды, которые говорят, что есть женщины, известные как Стриги (Στρίγγαι), иначе называемые Гелудами. Они утверждают, что их можно увидеть ночью, пролетающими по воздуху, и что когда им случается подойти к дому, они не находят препятствий в дверях и засовах, но, хотя двери надежно заперты, проникают внутрь и убивают младенцев. Другие говорят, что Стрикс пожирает печень и все внутренние органы детей и таким образом ограничивает их жизнь. И они решительно заявляют, что одни видели, а другие слышали, как Стрикс входил в дома, хотя двери были заперты, либо в телесном виде, либо только как дух".

В одиннадцатом веке Михаил Пселлус снова обратил внимание на то же самое суеверие, хотя, как мы видели, его язык наводит на мысль о некоторой путанице между Стригами и Геллудами. Но на самом деле он описывает способность первых принимать облик птиц, когда говорит: "Суеверие, распространенное в наши дни, наделяет старух этой силой. Оно наделяет их крыльями в преклонном возрасте и представляет, как они незаметно садятся[482] на младенцев, которых, как утверждается, они сосут до тех пор, пока не истощат в них все жизненные силы"[483].

Лев Аллатий, на которого ссылается этот отрывок, приводит как из собственного опыта, так и из свидетельств других людей несколько случаев подобных явлений, а также упоминает о различных мерах предосторожности, принимаемых против них. К ним относятся всеобщие бдения, лампы, подвешенные перед изображениями святых покровителей, амулеты из чеснока или кораллов, а также намазывание лица ребенка или больного маслом из лампы какого-нибудь святого. Достаточно привести его общее описание стригоев в соответствии с верованиями XVII века. Стриги (στρίγλας), говорит он нам, - это старые женщины, которых бедность и несчастье заставляют заключать союз с дьяволом для всех злых целей;

мужчинам они почти не досаждают, но женщины и чаще всего дети, будучи более слабой и легкой добычей, сильно страдают от них, одно их дыхание[484] настолько губительно, что может вызвать безумие или даже смерть. Особенно часто они нападают на новорожденных младенцев, высасывают из них кровь и оставляют мертвыми, или так загрязняют их своим прикосновением, что оставшаяся жизнь никогда не проходит бесследно.

В этом последнем рассказе о стригоях было замечено, что сфера их деятельности несколько расширилась, так что их жертвами становятся не только дети, но и женщины. В наши дни, хотя считается, что они охотятся в основном на младенцев, даже взрослые мужчины не застрахованы от них, как свидетельствует история[485] из Мессении.

Однажды один мужчина ночевал в доме своего друга, чье хозяйство состояло из его жены и тещи. Около полуночи его разбудил какой-то шум, и, прислушавшись, он различил голоса двух женщин, разговаривавших между собой. То, что он услышал, привело его в ужас, ведь они собирались съесть его самого или его хозяина, в зависимости от того, кто окажется толще. Он сразу понял, что жена и теща его друга - Стриги, и, зная, что другого способа избежать грозящей ему опасности нет, решил попытаться спастись хитростью. Стриги подошли к спящим и взяли в руки ногу своего гостя, чтобы посмотреть, не тяжелая ли она, а значит, жирная и пригодная для еды; тот, поняв их замысел, сам поднял ногу, когда они взяли ее в руки и взвесили, так что она показалась им легкой, как перышко, и они разочарованно опустили ее снова. Тогда они взяли в руки ногу другого человека, который спал, и, естественно, обнаружили, что она очень тяжелая. Обрадованные результатом своего расследования, они вспороли несчастному грудь, вытащили печень и другие части и бросили их в горячую золу на очаге, чтобы сварить. Затем, заметив, что у них нет вина, они полетели в винную лавку, взяли все, что хотели, и вернулись. Но в это время гость встал, собрал готовящуюся плоть, спрятал ее в свой мешочек, а на ее место положил на очаг навоз какого-нибудь животного. Стриги, однако, с жадностью съели все, что было на очаге, жалуясь лишь на то, что это было несколько пережарено. На следующий день друзья встали и вышли из дома; жертва предыдущей ночи была очень бледна, но на груди не было ни малейшей раны или шрама. Он заметил своему спутнику, что очень голоден, и тот дал ему то, что было приготовлено за ночь; он съел и нашел это очень бодрым; кровь прилила к его щекам, и он снова был совершенно здоров. Тогда его друг рассказал ему о том, что произошло ночью, и они вместе пошли и убили Стригов.

В этой истории проявляются все основные качества стригоев. Все они - женщины, причем одна из них, по крайней мере, свекровь, старая; для своих разбоев они выбирают ночь; могут принимать облик птиц, так как "они прилетели", как сказано, в винную лавку; а *мотивом* истории является их пристрастие к человеческой плоти.

Однако следует признать, что с расширением сферы деятельности стригоев древнее ограничение этого понятия старыми женщинами стало несколько смягчаться. Во многих частях Греции существует поверье, что некоторые младенцы подвержены одной из форм ликантропии, и младенцев женского пола с такой предрасположенностью иногда называют стригоями. История из Теноса[486], изложенная в нескольких версиях, рассказывает о принцессе, которая была Стригой. Каждый день находили, что одна из королевских лошадей была убита и съедена ночью. Поэтому три принца, ее братья, поочередно несли вахту; младшему из них, благодаря его храбрости и умению, посчастливилось обнаружить злоумышленника. Около полуночи он услышал шум и выстрелил в середину облака, которое, казалось, висело над лошадьми, и тем самым так ранил свою сестру, что на следующий день

на ней остался след, свидетельствующий о ее ночных похождениях. Не осмелившись обвинить ее перед отцом, он вместе с матерью бежал из дома в безопасное место, а девушка осталась невозмутимой в своей прожорливости и сожрала одного за другим всех жителей города.

Но в других местах, где преобладает та же вера, как мы увидим позже, этих *ужасных детей*, которые могут быть любого пола, называют не Стригами, а какими-нибудь именами вроде "калликанцарос", "вриколакас" или "горгона"; и это разнообразие имен само по себе является доказательством того, что, хотя идея младенцев-каннибалов широко распространена, точного словесного эквивалента сейчас не существует, и каждое из нескольких используемых имен нужно только для того, чтобы восполнить этот недостаток. Ребенок действительно может пользоваться титулом Стригла по вежливости; только старуха может обладать им по праву.

Таким образом, старый греко-римский страх перед стригоями до сих пор остается малоизмененным. Церковь неоднократно запрещала верить в них[487]; законодательство в прошлые времена запрещало убивать их[488]. Но связь суеверий между прошлым и настоящим не прерывается, и сожжение ведьм - это идея, которая в любом укромном уголке Греции все еще может быть воплощена в жизнь[489].

§ 12. Горгоны.

Современное представление о Горгоне (ἡ γοργόνα) или Горгонах (γοργόνες) - поскольку народные поверья, похоже, варьируют между признанием одного или нескольких таких существ - чрезвычайно сложно. К сожалению, я не могу внести ничего нового в то, что уже было опубликовано другими; хотя я несколько раз слышал упоминания о Горгонах и всегда при дальнейшем расследовании находил, что это ужасные демоны, обитающие в море, так получилось, что я не смог получить никакой более четкой информации по этому вопросу. Поэтому данный раздел, насколько это возможно, представляет собой компиляцию из исследований других людей, особенно профессора Политеса из Афинского университета.

Горгона изображается в виде полуженщины-полурыбы. На стенах небольших таверн и в других местах часто можно увидеть грубые наброски, изображающие женщину с хвостом рыбы, наполовину выходящую из волн и держащую в одной руке корабль, в другой - якорь; иногда она также вооружена нагрудником[490]. Подобные рисунки также можно увидеть на руках или груди мужчин низших классов, особенно среди морского населения.

Самых Горгон можно встретить во всех частях моря; но их любимым местом отдыха, особенно в субботние ночи, считается Черное море, где, если одна из них встречает корабль, она, схватившись рукой за нос, спрашивает: "Жив ли царь Александр?". На это моряки должны ответить: "Он живет и царствует", и могут добавить: "И поддерживает мир во всем мире" или "И вам долгих лет жизни!", ибо тогда ужасная и чудовищная Горгона, обрадованная этой вестью, превращается в прекрасную деву, успокаивает волны и мелодично поет на своей лире. Если же, напротив, моряки ошибаются, говоря, что Александр мертв, она либо опрокидывает корабль своей рукой, либо дикими причитаниями поднимает бурю, от которой нет ни спасения, ни убежища[491]. Упоминание Александра Македонского в этих историях о горгонах, а также иногда в связи с nereидами, неважно; оно не является примером чисто устной традиции, а имеет своим источником историю Александра, написанную

Псевдокаллистеном[492], пересказы которой существуют в народном языке. Интерес таких басен заключается в ассоциации красоты и мелодии, а также ужаса с горгонами и *ролью* морского божества, которую они играют.

Однако в целом простолюдины обращают внимание именно на чудовищный и ужасающий облик Горгон, так что имя Горгона метафорически применяется к недоброжелательным и злобным женщинам[493]. Так, на Родосе ею называют любую крупную свирепую вираго[494]; в Кефалонии (где также сохранилось слово Μέδουσα, Медуза, в том же значении) - любую даму с заметным недостатком фигуры[495]. Также уже упоминался случай, когда ребенка, одержимого манией кровожадности, иногда называют Горгоной[496].

Но есть и другой, свежий аспект природы Горгоны, на который указывает использование этого слова на Кифоне. Там оно метафорически применяется к развратным женщинам[497]; и это изолированное использование согласуется с одним описанием Горгоны, дошедшим до нас из средних веков. Это описание является частью поэмы под названием "Физиолог[498]" (написанной на самом низком церковном греческом языке и датированной, предположительно, до XIII века), в которой дается фантастический рассказ о повадках многих птиц и зверей, среди которых есть и Горгона.

Горгона - чудовище, подобное блуднице; волосы на голове ее русые, концы их - как головы змей; тело ее голое и гладкое, белое, как голубь, и лоно ее - женское, с прекрасными грудями; но вид лица ее приносит смерть; всякий, кто смотрит на нее, падает и умирает. Она обитает в областях Запада. Она знает все языки и речь диких зверей. Когда она желает себе пару, то сначала зовет льва; из страха смерти он не приближается к ней. Снова зовет она дракона, но и он не идет; и так же все звери - и малые, и большие. Она сладко трубит и поет с прелестью, превосходящей все; наконец она произносит человеческим голосом: "Придите, удовлетворите плотское желание, вы, мужчины, от моей красоты, а я от вашей". Тогда мужчины, зная, что им предстоит сразиться с ней, расставляют силки, чтобы она лишилась своего удовольствия, и, отойдя подальше, чтобы не видеть ее, возвышают голос, плачут и говорят ей: "Вырой глубокую яму и положи туда голову твою, чтобы мы не умерли и пришли с тобою". Она тотчас же идет, делает большую яму и кладет туда голову, а тело свое оставляет; от пояса вниз оно видно обнаженным; так она остается и ожидает мук разврата. Мужчина подходит сзади, отрезает ей голову, держит ее лицом вниз и кладет в сосуд, а если встретит дракона, или льва, или леопарда, то показывает голову, и звери умирают".

Эти современные или средневековые описания Горгоны, хотя они ни в коем случае не согласуются друг с другом, предлагают четыре основных аспекта, по которым современную Горгону можно сравнить с существами древней мифологии. Ее лицо ужасно либо в своей непревзойденной красоте, либо в своей подавляющей отвратительности. Она обладает даром пленительной мелодии. Она сладострастна. Она обитает в море.

Первый аспект, возможно, напрямую вытекает из древнего представления о Горгонах. Само слово Γοργών образовано от прилагательного γοργός и означает просто "свирепая" или "ужасная" на вид, не подразумевая ничего о красоте или ее противоположности; а о Медузе, Горгоне *в высшей степени*, предание гласит, что когда-то она была прекрасной девой, любимой Посейдоном, и только из-за гнева Афины ее волосы превратились в извивающихся змей, а ее красота потерялась в ужасе. Кроме того, в античных произведениях искусства голова Горгоны изображается по-разному - от типа жестокой красавицы до ухмыляющейся маски. Но возможно также, что представление об их красоте объясняется смешением горгон с сиренами, от которых, как мы увидим, несомненно, были заимствованы некоторые черты.

Эти черты - два следующих аспекта современных горгон, которые нам предстоит рассмотреть, - сладость их пения и сладострастие. Это были основные качества Сирен, и они, несомненно, передались Горгонам не меньше, чем морским ламиям[499].

Возможно, из того же источника происходит и смешанная форма, наполовину женщина, наполовину рыба, в которой сейчас изображается Горгона. Сирены действительно изначально были земными, обитали на лугу у моря, но сами не отваживались погружаться в глубины, а заманивали людей на побережье, чтобы те потерпели кораблекрушение, околдовывая их своей песней; и, возможно, отголосок этого представления, хотя сами Сирены больше не известны, сохранился в народной песне, в которой изображены чары девичьей любовной песни, доносящиеся до ушей моряков с берега: "Там проплывал корабль с расправленными парусами. Моряки, которые слушают этот голос и смотрят на такую красоту, забывают свои паруса и оставляют весла; они не могут больше плавать; они не знают, как ставить парус[500]". Но к шестому веку[501] традиционное место обитания сирен изменилось. "Сирены, - говорится в анонимном труде о чудовищах и больших зверях, - это русалки, которые своей необыкновенной красотой и пленительной песней привлекают мореплавателей; от головы до пупка они имеют человеческий и девичий облик, но у них чешуйчатые хвосты рыб[502]". Это описание устанавливает несомненную связь между Сиренами и современными Горгонами.

Но четвертый аспект горгонов, которого я должен коснуться, - их связь с морем - не следует, как мне кажется, объяснять как еще одно заимствование у сирен. Напротив, Горгоны были божествами моря, когда Сирены еще обитали на берегу; и именно их изначально морской характер позволил им вобрать в себя качества, когда-то приписываемые Сиренам. Так, согласно Гесиоду[503], три Горгоны были дочерьми морских божеств Форкиса и Кето, и их дом находился на западной границе Океана. Далее, одна из них, Медуза, была возлюблена морским богом Посейдоном и родила от него коня Пегаса, чье имя может быть производным от πῆγη, "водный источник", и чьим пристанищем, несомненно, был фонтан Пирен[504], а также Хрисаора, чьей невестой была "Каллирра, дочь далекого Океана". Вопрос о том, можно ли решить эту мифологическую проблему с точки зрения природных явлений[505], нас не касается; но из этих генеалогических данных можно сделать прямой и необходимый вывод, что между горгонами и морем существовала ранняя и тесная связь. И здесь искусство приходит на помощь литературе. В Национальном музее Афин хранятся две вазы примерно шестого века, на которых изображены Горгоны в компании дельфинов. Первая, ранняя аттическая *амфора*[506], представляет трех Горгон, из которых Медуза предстает без головы, в окружении большого количества дельфинов. На второй, *килексе*[507] со смещенной губой типа *Клейнмейстера*, изображена одна Горгона с дельфином по обе стороны. Эти художественные изображения служат сильнейшим подтверждением гесиодовских преданий и обосновывают утверждение, что с древнейших времен Горгоны были морскими божествами. Очевидно, что именно благодаря своему морскому характеру они смогли впоследствии узурпировать место Сирен.

Но Сирены - не единственные древние существа, которые внесли свой вклад в формирование популярного представления о современных Горгонах. В одной из историй[508] личность Сциллы безошибочно скрывается под маской имени. Это слияние тем более естественно, что Сцилла с самого начала[509] была морским чудовищем, чья форма, по словам Вергилия[510], заканчивалась, как и у современных Горгон, рыбьим хвостом; чудовище, по-своему столь же ужасное, как и любая Горгона. Следующий отрывок из этой истории содержит все, что относится к делу.

Парень отправился в путь и блуждал двадцать часов. Потом он пришел в деревню на берегу моря и увидел, что несколько человек заняты тем, что грузят лодку маслом, и каждый несет на борт по бочке. Когда он приблизился к ним, то сказал: "Можете ли вы нести по одной бочке за раз, мои добрые друзья? Посмотрите, сколько я понесу". Сказав так, он взвалил на плечо каждому по бочке и положил их в лодку. Тогда капитан сказал ему: "Спасибо тебе, мой парень" (ибо он боялся его), "иди и поешь". "Нет, спасибо, капитан, - ответил он, - мне ничего не нужно. Но когда вы будете проходить через пролив, пожалуйста, возьмите меня с собой". Капитан с радостью согласился, потому что в море в том месте жила Горгона, и из каждой проплывающей лодки она брала одного человека в качестве платы за проезд и пожирала его, а то и топила всю лодку. И вот они отправились в путь, и когда они плыли, капитан сказал мальчику: "Возьмись за румпель, мой мальчик, чтобы мы могли пойти и поспать, ибо мы устали". Они спустились вниз, чтобы поспать, так они притворились, а парень остался у руля. Вдруг лодка остановилась. Он оглядывался по сторонам, когда услышал позади себя голос. Он сразу же повернулся и увидел прекрасную женщину с золотыми волосами, которая сказала ему: "Отдай мне мою дань". "Какую дань?" - ответил юноша. "Человека, которого я пожираю с каждой проплывающей мимо лодки". "Дай мне свою руку", - сказал ей юноша. Она тут же, не раздумывая, протянула ему руку и попыталась утянуть его в море. На это юноша рассердился. "Поднимись, дьяволица, поднимись сюда", - закричал он и повалил ее на палубу. Затем он сильно ударил ее и сказал: "Поклянись мне, что больше никогда не будешь приставать к человеку, или я тебя не отпущу". "Клянусь, - сказала она, - моей матерью морем и моим отцом Александром, что не буду приставать ни к кому". Тогда он бросил ее обратно в море".

Помимо описания Горгоны в этой истории, как и в других, как "прекрасной женщины с золотыми волосами", традиция, которая внесла основной вклад в изобретение этого эпизода, древний миф о Сцилле и, возможно, Харибде; ведь и здесь проливы являются ареной альтернативных ужасов: либо пожирание одного человека из команды, либо потопление всего судна.

Но несмотря на то, что Сцилла и Сирены слились с Горгонами в горниле народного воображения, анализ сложной современной концепции все же выявляет два элемента в природе Горгонов, которые подтверждают их право на древнее имя: их связь с морем и ужас, который они внушают.

§ 13. Кентавры.

Ἀνάγκη μετὰ τοῦτο τὸ τῶν Ἰπποκενταύρων εἴδος ἐπανορθοῦσθαι.

Платон, *Фаэдр*, 7.

Калликанцары (Καλλικάντζαροι) - самые чудовищные из всех созданий народного воображения, и ни одно из них не известно грекоязычному миру в целом; ведь даже там, где образованные люди перестали в них верить, они все еще фигурируют в историях, которые рассказывают и пересказывают детям с каждым новым годом; а среди крестьян многие достигают зрелости или женственности, не преодолевая своих ранних страхов перед ними.

Само имя Калликанцарос встречается во многих диалектических и сильно отличающихся друг от друга формах, кроме того, существует множество местных присловных названий. О первых я расскажу позже, обсуждая происхождение слова Callicantzaros, а побочные

названия, в большинстве своем описывающие внешний вид или качества этих чудовищ, будут упоминаться по мере необходимости. Но даже там, где в обиходе используются другие местные названия, почти всегда употребляется или, по крайней мере, понимается та или иная форма слова Callicantzaros.

Как и в номенклатуре, так и в описании калликанцари, одна местность очень сильно отличается от другой. И это не может быть просто результатом широкого распространения веры в них; ведь nereиды, безусловно, известны столь же широко, но их внешний вид и повадки, в общем, везде одинаковы. Необычайные расхождения и даже противоречия в различных описаниях калликанцари требуют какого-то иного объяснения, чем случайная вариация. Это объяснение, как я покажу позже, заключается в их идентичности с древними кентаврами. Но прежде чем обсуждать их происхождение, я должен попытаться дать настолько общее описание их внешнего вида и привычек, насколько это позволяет обширный разброс местных традиций. При пересмотре этого описания я имел преимущество ознакомиться с новой работой профессора Политеса о традициях современной Греции[511], из которой я узнал некоторые новые факты и получил по нескольким пунктам подтверждение из нового источника того, что я сам слышал или предполагал. Пользуясь случаем, я с благодарностью признаю свой долг перед ним.

При описании калликанцари, несмотря на почти бесконечное разнообразие их внешней формы, следует выделить два основных класса, поскольку в соответствии с этим физическим делением существует и заметная разница в характере. Физически эти два класса отличаются друг от друга ростом, и, хотя все калликанцари по сути своей озорники, проделки крупных особей часто носят злобный и даже смертоносный характер, в то время как мелкие особи более игривы и безобидны в своих проделках.

Крупные особи варьируются от размеров человека до гигантского монстра, чьи чресла находятся на одном уровне с дымовыми трубами. Обычно они черного цвета и покрыты лохматой шерстью, но иногда встречается и лысая разновидность. Их головы, а также половые органы совершенно непропорциональны остальным частям тела. Их лица черны, глаза сверкают красным, уши похожи на козлиные или ослиные, из огромных ртов высываются кроваво-красные языки, оканчивающиеся свирепыми клыками. Их тело в целом очень худое, так что в некоторых районах слово Callicantzaros метафорически применяется к очень худому человеку[512]; но встречается и более короткая и толстая разновидность. Руки и кисти у них как у обезьян, а ногти такие же длинные, как и пальцы, и изогнуты, как когти стервятника. Иногда они снабжены длинными тонкими хвостами. Ноги у них как у козла или осла, а иногда одна нога человеческая, а другая звериная; или обе ноги человеческие, но стопа так искажена, что пальцы приходят туда, где должна быть пятка[513]. Поэтому неудивительно, что они часто хромают, но даже при этом они быстры на ногу и ужасны по силе. Они пожирают свою дорогу с быстротой Пегаса", - писал Лев Аллатий[514]; и в наши дни несколько названий свидетельствуют об их скорости. На Самосе их называют Καλλιποῦδες[515], "те, кто делает хорошую скорость"; на Кипре Πλανήταροι[516], "скитальцы"; в Афинах они носят шутовское название Κωλοβελόνηδες, образованное от пословичного выражения βελόνια ἔχει 'ὁ τὸν κῶλο του, "у него иглы в ягодицах", сказанного о любом, кто не может сидеть на месте, но всегда находится в движении[517]. Благодаря своей силе они также получили одно прозвище, о котором сообщается из Кардамыла в Майне: τὰ τσιλικρωτά, образованное от турецкого *tselik* ("железо"), в смысле "крепкий, как железо"[518].

Все или любая из упомянутых мною черт может быть обнаружена в личности одного Калликанцароса; но следует также признать, что ни одна из них не является существенной. Ведь иногда Калликанцарос предстает в обычном человеческом облике, без единого

копытца, чтобы отличить его от обычного человека, или же полностью в зверином облике. В одном месте они описываются как ἄγριάνθρωποι[519], дикари, но человеческие по виду, а в другом - как ἄγρια τέτράποδα[520], "дикие четвероногие".

Однако в целом калликанцари не являются ни полностью антропоморфными, ни полностью териоморфными, а представляют собой смесь того и другого. В рассказе о неких людях в Афинах, которые нарядились калликанцари, говорится, что они выкрасили свои лица в черный цвет и покрыли себя перьями[521]. Две гротескные и звероподобные глиняные статуэтки из Кабириума близ Фив, которые сейчас находятся в Национальном музее в Афинах, были идентифицированы крестьянами как калликанцари[522]; с такой идентификацией я также сталкивался, расспрашивая крестьян о подобных предметах в местных музеях; в одном случае это был сатир, в другом - кентавр, которого мой проводник идентифицировал как калликанцароса. В целом я должен сказать, что козел соп больше, чем любое другое животное, соответствует народному представлению об этих чудовищах. Кроме того, что у них есть ноги и уши козлов, как было отмечено выше, иногда говорят, что у них есть и рога; а на Хиосе их сходство с козлами настолько четко осознается, что в одной деревне они получили прозвище Κατοῖκῶδες[523], которое по смыслу должно означать "люди, имеющие дело с козлами (κατοῖκια)", хотя, очевидно, оно было присвоено для обозначения существ, которые по форме наполовину козлы, а наполовину люди. Однако, как мы увидим далее, есть районы, в которых преобладающим элементом чудовищного ансамбля является не козел, а какое-то другое животное.

Маленькие калликанцари встречаются реже, чем большие, но их распространение, во всяком случае, широко. Они преобладают на северо-западе Аркадии, в районе горы Парнас и в Эное[524] на южном берегу Черного моря. Чаще всего они имеют человеческий облик, но это просто пигмеи, ростом не выше ребенка пяти-шести лет. Они обычно черные, как и более крупные, но гладкие и безволосые. Очень часто они деформированы, и в этом отношении странные звери, на которых они ездят, похожи на них. В Арахове[525], на склонах Парнаса, говорят, что каждый из них имеет какой-нибудь физический дефект. Одни хромают, другие щурятся, у третьих только один глаз, у четвертых нос или рот, руки или ноги поставлены косо, а когда их кавалькада проезжает ночью через деревню, одного можно увидеть верхом на петухе, и его длинные тонкие ноги волочатся по земле, когда он едет; У другого лошадь не больше маленькой собаки; еще один, самый маленький из всех, сидит на спине огромного осла, а когда сваливается, не может подняться на ноги; а другие снова ездят на странных неведомых зверях, хромых, одноглазых или одноухих, как их хозяева.

Калликанцари этого типа обычно безвредны для людей. Они, правда, устраивают такие же шумные розыгрыши, как и их более крупные собратья, но, возможно, из-за своего незначительного размера являются скорее объектом веселья, чем страха. Но, как я покажу позже, есть основания полагать, что они не являются первоначальным видом калликанцари. Лишь в результате случайного развития суеверия эти гротескные хобгоблины были локально заменены на мрачных и исхудалых монстров, которых боялись в других местах. Они представляют собой как бы современное и расширенное издание более крупного вида калликанцари, к которому я сейчас вернусь.

Калликанцари появляются только во время δωδεκάημερον или "периода двенадцати дней" между Рождеством и Богоявлением[526]. В остальное время года они живут в нижнем мире и занимаются тем, что пытаются прогрызть или срубить великое дерево (или, по другим версиям, одну или несколько колонн), на котором держится мир. Каждое Рождество они почти завершают свою задачу, когда приходит время их появления в верхнем мире, и за время их двенадцатидневного отсутствия опоры мира вновь становятся целыми.

Даже во время своего короткого визита в этот мир они не появляются в дневное время. С рассвета до заката они прячутся в темных и сырых местах - в пещерах или под мельницами - и питаются тем, что могут собрать, червями, змеями, лягушками, черепахами и прочими нечистыми тварями. Но по ночам они вырываются наружу и бегают в диком бешенстве, разрывая и сокрушая всех, кто попадаете им на пути. Разрушение и расточительство, жадность и похоть - вот их путь. То они врываются на одинокую мельницу, запугивают и заставляют мельника показать им свои запасы, пекут из них лепешки, поливают мочой все, что не могут использовать, и снова уходят. Теперь они проходят через какую-нибудь деревушку, и горе тому дому, который не подготовился к их приходу. И через дымоход, и через дверь они врываются в дом и устраивают в нем хаос; в беспричинной злобе они переворачивают и ломают всю мебель, пожирают рождественскую свинину, перепачкают всю оставшуюся воду, вино и еду, а жильцов оставляют полумертвыми от испуга или насилия. Вот они входят в винную лавку, привязывают мытаря к стулу, затыкают ему рот навозом, вскрывают по очереди каждый бочонок, выпивают все до дна, а вино оставляют бежать. Теперь они находят какого-нибудь запоздалого путника и издеваются над ним, как им заблагорассудится. Иногда его судьба сводится к тому, чтобы протанцевать всю ночь с калликанцари и быть отпущенным к рассвету невредимым; ведь эти чудовища, несмотря на свой непристойный облик, любят танцевать и для этого часто ищут компанию нерейд; но чаще мужчин сильно изрывают и избивают, прежде чем они убегут, а женщин насильно уводят в жены чудовищам. В некоторых историях они даже едят свою человеческую добычу.

Тот факт, что деятельность калликанцари всегда ограничивается ночным временем, дал им особое право на название Παρωρίταις или Νυχτοπαρωρίταις[527], образованное от πάρωρα, "час перед петухами", ибо именно тогда их бесчинства и грабежи достигают своего зенита; Но это слово нельзя правильно назвать побочным именем калликанцари, поскольку оно также, хотя и реже, применяется к другим ночным гостям.

Единственные положительные качества в характере этих существ, с точки зрения людей, попавших в их лапы, - глупость и ссоролюбие. У них, правда, есть вождь, который иногда пытается их собрать и дисциплинировать, и который, по крайней мере, достаточно мудр, чтобы предупредить их, когда приближается час их ухода. Но в целом "Великий Калликанцарос[528]", как его называют, или "хромой демон[529]", слишком похож на остальных, чтобы быть полезным; и действительно, его место не во главе буйной толпы, где он мог бы управлять ими, но он хромает, гротескная и обычно итифаллическая фигура, в тылу. Так в народных историях часто случается, что либо калликанцари продолжают ссориться из-за обращения с каким-то мужчиной или обладания какой-то женщиной, которую они захватили, либо их пленник достаточно проницателен, чтобы развлекать их, пока петух не освободит их. Ибо при этом звуке (точнее, при крике третьего петуха, который чернее и сильнее отпугивает демонов, чем предшествующие ему белые и красные петухи[530]) они исчезают, как и все ночные страхи в древние[531] и современные времена, в своих темных логовах.

Сказки, рассказываемые крестьянами о калликанцари, чрезвычайно многочисленны, хотя в основных сюжетах наблюдается определенная однотипность. Однако три типа историй заслуживают внимания, чтобы проиллюстрировать характер калликанцари и способы, с помощью которых его можно перехитрить и ускользнуть от него.

К первому типу можно отнести историю, рассказанную мне на Скиросе в связи с названием пещеры, расположенной в получасе езды от города. И сама пещера, и та часть тропы, которая лежит прямо под ней, в народе называются τοῦ καλλικαντζάρου τὸ πὸδάρι,

"подножие Калликанцароса". Мои расспросы об этом имени привели к следующей истории, которая, кажется, случайно объясняет, как Великий Калликанцарос стал хромым.

Однажды в канун Богоявления один житель Скироса поздно вечером возвращался домой с мельницы, ведя перед собой мула, нагруженного двумя мешками с мукой. Когда он прошел примерно половину пути, то увидел на своем пути несколько калликанцари. Осознав опасность, он тут же сел на своего мула, улегся между двумя мешками и накрылся ковриком, чтобы выглядеть как еще один мешок с мукой. Вскоре калликанцари оказались около его мула, и он, затаив дыхание, услышал, как они говорят: "Вот мешок с этой стороны, мешок с той стороны, и верхний груз посередине, но где же человек?" Они побежали назад к мельнице, думая, что он заблудился; но не нашли его и вернулись за мулом, и снова посмотрели, и сказали: "Вот выюк с этой стороны и выюк с той стороны, и верхний груз посередине, но где же человек?" И они побежали вперед, боясь, что он поспешил домой раньше своего мула. Но, не найдя его, они снова вернулись, сказали все как прежде и во второй раз пошли обратно к мельнице. И так повторялось много раз. Пока они бегали туда-сюда, мул приблизился к дому, и случилось так, что когда животное остановилось у дверей дома мужчины, калликанцари уже шли по его следу. Тогда мужчина быстро позвал жену, она открыла дверь, и он спокойно вошел, а мул остался стоять на месте. Тогда калликанцари увидели, как он их обманул, и в великом гневе постучали в дверь. Тогда женщина, опасаясь, что они ворвутся силой, пообещала открыть им при условии, что они сначала пересчитают для нее отверстия в ее сите. На это они согласились, и она спустила им сито на веревке из окна. Сразу же они принялись за работу, чтобы сосчитать, и считали круг за кругом по крайнему кругу, но так и не приблизились к середине; они не могли понять, как это получилось, а только считали все торопливее и торопливее, нисколько не продвигаясь вперед. Тем временем рассвело, и как только соседи заметили калликанцари, они поспешили к жрецам и рассказали им об этом. Жрецы тут же отправились с кадильницами и сосудами для окропления в руках прогонять калликанцари. Чудовища бежали через весь город, сея на своем пути хаос и горячо преследуемые жрецами. Наконец, когда они были уже далеко от города, один Калликанцарос начал отставать, и, сильно напрягшись, самый главный жрец подошел к нему и ударил его по задней ноге своим сосудом для окропления. Нога тут же отвалилась, а Калликанцарос убежал, хотя и покалеченный. Так это место стало известно как "нога Калликанцароса".

Эта история состоит из трех эпизодов. Первый, в котором погонщик мула обманывает калликанцари, ложась на спину животного и делая себя похожим на мешок с мукой, раз за разом повторяется в народных сказках почти без изменений; более того, он часто сам по себе является *мотивом* целой истории, в которой, как только человек достигает своего дома, петух кричит и калликанцари убегают. Второй эпизод, в котором жена добивается некоторой задержки, договариваясь с калликанцари, что они будут считать отверстия в сите, также довольно распространен, но трудность, с которой сталкиваются чудовища, во всех известных мне версиях заключается в том, что они не смеют произнести слово "три" и продолжают считать "один, два", "один, два" до петуха[532]. Третий эпизод, в котором священники прогоняют Калликанцари, не часто встречается в современных историях, но вера в то, что ἁγίασμα или "освящение", происходящее утром в день Богоявления, является сигналом для окончательного ухода Калликанцари, прочно укоренилась во всей Греции. Эта церемония заключается, прежде всего, в "благословении вод" - моря, реки, деревенских колодцев или, как в Афинах, водохранилища - путем несения креста в процессии к назначенному месту и бросания его в воду; но во многих районах священники также наполняют сосуды освященными водами и с ними и кадилами совершают обход деревни, окропляя и очищая людей и их дома, кукурузные поля и виноградники. Страх, который

испытывают калликанцари перед этим очищением, воплощен в нескольких грубых строках, которые они, как предполагается, распевают, исчезая в Двенадцатую ночь:

φύγετε, νὰ φύγουμε,
τ' ἔφτασ' ὁ τουρλόπαπας
μὲ τὴν ἁγί αστοῦρα του
καὶ μὲ τὴ βρεχτοῦρα του,
κι' ἅγι ασε τὰ ῥέμματα
καὶ μᾶς ἐμαγάρισε[533].

Быстрее, уходите! Мы должны уходить,
Идет священник с горшком в руках,
С кадиланицей в руке
И с сосудом для кропления;
Он очистил ручьи
А нас загрязнил".

Однако в реальных сказках, рассказанных народом, вмешательство жрецов не является обычным эпизодом. Чаще всего история заканчивается спасением, которое совершают соседи, вооруженные огнестрельным оружием, от которого калликанцари приходят в смертельный ужас, или просто криком черного петуха.

Второй тип историй рассказывает о приключениях девушки, которую злая мачеха отправила на мельницу во время опасных Двенадцати дней, якобы для того, чтобы намотать кукурузу, но на самом деле в надежде, что она станет жертвой калликанцари. Приехав на мельницу, девушка тщетно зовет мельника, чтобы тот пришел и помог разгрузить ее мула, и, войдя к нему, обнаруживает, что он привязан к стулу или умер от испуга, а вокруг него стоят калликанцари. Они тут же хватают девушку и начинают спорить, кому из них она достанется. Но девушка не теряет самообладания и говорит, что станет женой того, кто принесет ей лучший свадебный наряд. И они расходятся в поисках нарядов и драгоценностей. А она тем временем начинает молотить кукурузу, и каждый раз, когда Калликанцарос возвращается с подарками, она посылает его с новым поручением за чем-то еще. Наконец кукуруза обмолочена, и она быстро нагружает мула двумя мешками, по одному на каждую сторону, одевается в золото и драгоценности, которые привезли калликанцари, садится на мула, ложится на седло, прикрываясь мешком, и, ускользая от преследующих ее калликанцари, подобно погонщику в предыдущей истории, благополучно добирается до дома.

Злая мачеха, видя, что ее планы не удались и падчерица теперь богата, а ее родная дочь бедна, решает отправить ее на следующий вечер на мельницу. Она тоже находит мельницу, занятую калликанцари, но, не будучи такой проницательной, как ее сводная сестра, либо становится жертвой похоти чудовищ, либо убита и съедена ими, либо, по одной из версий[534], лишена собственной одежды, одета в шкуру своего мула, которого

калликанцари убили и распластали, и отправлена домой с ожерельем из внутренностей мула на шее.

Третий тип истории, известный по всей Греции, знакомит нас с домашним кругом калликанцароса. Однажды ночью во время Двенадцати дней акушерку разбудил яростный стук в дверь, и она, решив, что звонок срочный, поспешно надела одежду, не спрашивая, кому нужны ее услуги, и, выйдя за дверь, оказалась лицом к лицу либо с безошибочным Калликанцаросом, который схватил ее и унес, либо с неизвестным ей мужчиной, который впоследствии оказался Калликанцаросом[535]. По дороге в свой дом он просит ее проследить за тем, чтобы ребенок, которого жена собирается ему подарить, был мужского пола; в этом случае он щедро вознаградит ее; если же родится ребенок женского пола, он сожрет повитуху. Прибыв в пещеру или дом, где живет Калликанцарос, повитуха приступает к своим обязанностям, и вскоре жена Калликанцароса рождает ребенка, но, к ужасу повитухи, он оказывается женского пола. Однако разум не покидает ее, и она быстро придумывает план побега. Взяв свечу, она разогревает ее, делает из воска модель мужского органа и прикрепляет ее к ребенку. Затем она зовет Калликанцароса и говорит ему, что родился прекрасный ребенок мужского пола, и показывает ему младенца. Он остается доволен и просит ее запеленать его. После этого она просит отпустить ее домой, и Калликанцарос, верный своему слову, награждает ее мешком золота и отпускает.

Завершение истории варьируется. В некоторых версиях обман раскрывается до того, как повитуха добирается до дома, Калликанцарос проклинает золото, которое он ей дал, а когда она открывает свой мешок, то не находит ничего, кроме пепла. В других случаях она благополучно добирается до дома с золотом и с помощью волшебства разрушает власть Калликанца над своим даром; когда он в погоне за ней приходит к ее двери, она уже приняла все меры предосторожности против его входа и лежит в безопасности и тишине.

В одних историях жена Калликанцароса изображается как представительница того же чудовищного вида, что и он сам, в других - как обычная женщина, которую он схватил и унес. Но, кроме этих историй, в которых она является *необходимой драматической персоной*, она не имеет никакого влияния на народное воображение. Слово женского рода, καλλικαντζαρίνα или καλλικαντζαροῦ, образовано в этом случае так же, как слово νεράϊδες[536] образовано в мужском роде от нереиды (νεράϊδα), а женщины-калликанцарисы так же редки и локальны, как мужчины-нереиды. Их существование предполагается только как дополнение к существованию их товарищей.

Для защиты от калликанцарис используется множество методов, одни из которых носят христианский характер, другие - магический или языческий. Главным среди христианских мер предосторожности является обычай начертывать черный крест на двери дома в канун Рождества; ту же эмблему иногда рисуют на различных банках и сосудах, в которых хранится еда, чтобы уберечь их от порчи калликанцарис, и даже на лбу младенцев, особенно если они некрещенные, чтобы их не украли или не задушили[537] чудовища. Если, несмотря на эти меры предосторожности, обитатели какого-либо дома подвергаются их беспокойству, сжигание ладана считается эффективным средством защиты. Для наружного применения, если человеку выпадет несчастье столкнуться с калликанцарис, рекомендуется обращение к Троице или чтение трех заклятий.

Но часто им предпочитают меры предосторожности более языческого характера или сочетают с ними. Обычное благоразумие требует, чтобы огонь горел в течение всех двенадцати дней, чтобы предотвратить проникновение калликанцарис через дымоход, и по обычаю в дымоход выставляют одно огромное полено, которое должно гореть в течение

всего периода. В дополнение к этому огонь иногда поддерживают ночью рядом с дверью дома. Некоторые травы, такие как чертополох[538], иссоп и спаржа[539], могут быть подвешены у двери или дымохода в качестве магических чар. Если даже есть основания подозревать, что в доме бродят калликанцари, золотое правило - соблюдать строгое молчание и, прежде всего, не отвечать ни на какие вопросы, задаваемые из-за двери; ведь принято считать, что калликанцари, как и nereиды, могут лишиться речи любого, кто хоть раз с ними говорил. В то же время следует развести огонь, подбросив в него либо что-нибудь потрескивающее, например соль или вереск[540], либо что-нибудь сильно пахнущее, например кусочек кожи, старый башмак, древесину дикой вишни[541] или чертополоха, ибо вонь от них для калликанцари так же невыносима, как и от ладана.

Таково, во всяком случае, современное объяснение предназначения этих зловонных горючих веществ; но, учитывая известную доверчивость калликанцари, я склонен предположить, что и шкварки, и запах изначально предназначались для того, чтобы на время успокоить их в обманчивой надежде, что для них готовится доля рождественской свинины, их любимой еды. Ведь и сейчас умиловительные подарки калликанцари не редкость. В Портарии и других деревнях на горе Пелион существует обычай вешать в дымоход ребро или другую кость от свинины "для Калликанцари", но было ли это средством умиротворения или отвращения, люди, похоже, уже не знают: Однако на Самосе первые сладости, приготовленные на Новый год, кладут в дымоход явно в качестве пищи для калликанцари[542], а на Кипре вафли и сосиски кладут туда же в качестве прощального пирса для них в канун Богоявления[543]. Более того, в более ранние времена обычай умиротворять их едой был, несомненно, более распространен; ведь там, где, насколько мне известно, сам обычай уже не существует, до сих пор помнят несколько строк, которые, как предполагается, поют калликанцари накануне своего ухода, в которых они просят "немного колбасы, кусочек вафли, чтобы калликанцари могли поесть и уйти в свое место[544]".

Но умиловление калликанцари, несмотря на эти свидетельства о подношениях им, конечно же, не так сильно вошло в моду, как меры предосторожности против них; и, возможно, проще предположить, что выбор потрескивающего или пахучего топлива был первоначально вызван намерением передать калликанцари ясное предупреждение о том, что огонь в доме разгорается; Ибо помимо христианских средств защиты - крестов, ладана, заклинаний и всеобщего очищения в утро Богоявления - можно сказать, что единственное, чего они действительно боятся, - это огонь. Повсеместно считается, что пока на очаге горит хороший огонь, калликанцари не могут проникнуть в дом через свой излюбленный вход; и самое большее, на что они решаются, - это выпустить свою мочу в дымоход в надежде погасить огонь. По этой причине древесная зола из очага, которая обычно хранится и используется для стирки одежды, в течение двенадцати дней остается нетронутой, а после очищения на Богоявление выносится из дома; Но в некоторых районах[545], хотя пепел и считается непригодным для обычного использования, его не выбрасывают как бесполезную примесь, а, как я полагаю, из-за контакта со сверхъестественными существами, считают, что он наделен магическими оплодотворяющими свойствами, и посыпают им те самые поля и сады, которые священники окропили святой водой. Также существует не мало историй[546], в которых калликанца, привлеченного в дом на Рождество запахом жарящейся свинины, отправляли на тот свет, когда ему в лицо тыкали горячим куском или вертелом, на котором он вращался. В одной из версий песни, которую калликанцари должны были петь, уходя, "горшкообразный священник с каминой и сосудом для кропления" сопровождается своей женой, несущей горячую воду, чтобы ошпарить их[547]. В других историях спасение человека из лап Калликанцари осуществляется его соседями с огненными жезлами в качестве единственного оружия; а там, где такой помощи получить невозможно, человек

иногда может освободиться, просто произнеся ξύλα, κούτσοура, δαυλιὰ καμμένα, "палки, поленья и жезлы в огне!", ибо сама мысль об огне иногда отпугивает чудовищ.

Упоминаются и другие меры предосторожности: например, рекомендуется держать в доме черного петуха, или можно сделать калликанца безвредным, связав его красной нитью или соломённой веревкой[548]; но последний способ в большинстве случаев подобен насыпанию соли на птичий хвост.

Таковы, в общих чертах, чудовища, происхождение которых я предлагаю сейчас изучить; и первым шагом в исследовании должно стать объяснение необычайных вариаций формы, демонстрируемых калликанцари в разных районах.

Я уже отмечал, что иногда калликанцари принимают за обычного человека, но чаще всего в их облике присутствует примесь чего-то звероподобного. Среди животных, которые вносят свой вклад, на первом месте стоит козел, от которого калликанцари заимствуют уши, рога и ноги. Почти так же часто калликанцари представляют с ушами и ногами осла в сочетании с телом в других отношениях человека; или же голова осла, по словам Пукевиля[549], может сочетаться с телом и ногами человека. В других районах волк также однажды стал фактором в концепции Калликанцари. Так, в Мессении, в Кинурии (район на востоке Лаконии) и в некоторых частях Крита[550] калликанцари называются также Λυκοκάντζαροι, в которых первая половина сложного имени, несомненно, λύκος, "волк". Точно так же в некоторых частях Македонии калликанцари часто называют просто "волками" (λύκοι), и оба названия также применяются метафорически к любому особенно неблагоприятному человеку[551]. Упоминается также сходство с обезьянами, особенно в длинных, худых, волосатых руках калликанцари; Пукевиль говорит также об их обезьяноподобных хвостах[552]. Далее из Финикии в Эпире приходит предположение, что калликанцари могут быть похожи на белок; ведь там у них есть два подставных имени σκιορίσματα и καψιούρηδες[553], в которых нетрудно узнать два древнегреческих названия белки, σκίουρος и καμψίουρος. О местном характере этих белок у меня нет никаких сведений; но можно с уверенностью предположить, что они обладают способностью, которую обычно приписывают более мелкому виду калликанцари, с большой ловкостью взбираться по стенам и крышам домов, чтобы попасть в дымоход. Наконец, на Миконосе, как отмечалось выше, калликанцари описываются как "дикие четвероногие существа" - описание, которое не исключает некоторых человеческих качеств в большей степени, чем это имеет место в диких четвероногих кентаврах древнего искусства, но подразумевает, по крайней мере, преобладание звериного над человеческим элементом.

Чем же тогда объяснить столь значительные расхождения в типах? Ответ на самом деле очень прост и окончателен. Изначально считалось, что калликанцари обладают способностью, присущей многим сверхъестественным существам, трансформироваться по своему желанию в любую форму. Наиболее часто принимаемые формы различались в разных районах, и постепенно, по мере того как вера в метаморфозы калликанцари здесь, там и почти везде забывалась, то, что когда-то было самой распространенной формой, принимаемой калликанцари на местах, стало в нескольких районах их неизменной и единственной формой.

Правильность этого объяснения была впервые доказана мне информацией, полученной из лучшего источника всевозможных историй и традиций о калликанцари - деревень на горе Пелион. Там мне определенно сказали, что калликанцари, как полагают, обладают способностью принимать любую чудовищную форму, которую они выберут; и точность этого

утверждения, как мне кажется, теперь подтверждается информацией, полученной независимо профессором Политесом[554] из одной из этих же деревень, Портарии; он добавляет, что там калликанцари чаще всего принимают формы женщин, бородатых мужчин и козлов. Тот же автор приводит еще одно доказательство того, что подобное поверье существует и на Кипре. "Планетарии (πλανήταροι), - гласит народная традиция, которую он цитирует из работы, с которой мне не удалось ознакомиться, - которые также называются в некоторых частях Кипра Калликанцари, приходят на землю на Рождество и остаются там все двенадцать дней. Их видят люди, которые являются ὄλαφροστοίχαι ὡτοί[555] (т. е., чтобы дать ближайший эквивалент, "фей"). Иногда они появляются в виде собак, иногда в виде зайцев, иногда в виде ослов или верблюдов, а чаще всего в виде бобиков. Мужчины-"фей" спотыкаются о них и наклоняются, чтобы подобрать, как вдруг шпилька катится сама по себе и ускользает от них. В дальнейшем она превращается в осла или верблюда и продолжает свой путь. Человек обманывается (его видом) и садится на него, а осел вырастает высотой с гору и сбрасывает человека с большой высоты[556], и он возвращается домой полумертвым, и если не умрет прямо, то будет инвалидом всю свою жизнь[557]".

Есть и лингвистические свидетельства того, что подобная вера в метаморфозы этих чудовищ когда-то существовала и в Эпире, и на Самосе. Присловье σκιορίσματα, записанное из Финикии, доказывает нечто большее, чем беличья форма Калликанцари; оно подразумевает, что эта форма не естественная, а предполагаемая. От древнего слова σκίουρος путем естественного образования происходит гипотетический глагол σκιορίζω, "я становлюсь белкой", а затем и существующее субстантивное σκιορίσμα или σκίρίσμα (поскольку эта разница в вокализации в современном греческом незначительна), означающее "тот, кто превратился в белку". Аналогичным образом на Самосе под именем κακὰ θρωπίσματα подразумеваются "те, кто превратился в злых людей". Жива ли еще в Эпире вера, подразумеваемая этими именами, я не знаю; на Самосе она, по-видимому, угасла, ибо слово κακὰ θρωπίσματα там популярно толкуется как "те, кто делает зло людям[558]" - значение, которое образование действительно исключает.

Поскольку вера в то, что калликанцари обладают способностью к метаморфозам, либо существует сейчас, либо существовала когда-то в таких далеких друг от друга местах, как Финикия в Эпире, горы Пелион, Самос и Кипр, разумно заключить, что в более ранние времена это качество приписывалось им повсеместно, и таким образом вся проблема их многообразного присутствия в различных районах сразу же решается.

Следующий вопрос, который возникает, таков: если различные формы, в которых Калликанцари представлены на местах, - это, так сказать, множество переодеваний, принимаемых ими по собственной воле, то какова же нормальная форма Калликанцароса, когда он не использует свою силу самопреобразования? При рассмотрении различных форм, которые они принимают, четко выделяется один факт: именно животные атрибуты калликанцари изменчивы, в то время как человеческий элемент в их составе (за возможным исключением в случае с 'savage quadrupeds' из Миконоса) постоянен. Но вариативность форм, как было показано, обусловлена способностью к трансформации. Поэтому животные характеристики, которые изменяются, - это характеристики, принимаемые по желанию калликанцари, а постоянный или человеческий элемент в их составе указывает на их нормальную форму. Другими словами, Калликанцарос в своей первоначальной и естественной форме был антропоморфным, каким он иногда и представляется до сих пор.

И здесь, пока перед нами различные типы калликанцари, стоит обратить внимание, ценой небольшого отступления, на любопытный принцип, который, похоже, управляет изображением калликанцари в тех районах, где вера в их способность к метаморфозам была

утрачена. На горе Пелион и на Кипре формы, которые, как говорят, калликанцари принимают по своему желанию, - это формы известных и знакомых объектов: в первом случае это женщины, бородатые мужчины и козы, во втором - собаки, зайцы, ослы и верблюды, но всегда законченные и единые формы, будь то человек или зверь; С другой стороны, в подавляющем большинстве мест, где память об этой способности к трансформации утрачена, калликанцари представлены в причудливых и ненормальных формах - гибридами между людьми и такими животными, как козел, осел или обезьяна. Похоже, в этих случаях произошло то, что, поскольку вера в метаморфозы калликанцари была утеряна из местного фольклора, своего рода компенсация была сделана путем изображения их задержанными в процессе трансформации, задержанными на полпути к переходу от человека к зверю. Сейчас в Греции очень мало мест, где бы не произошло это изменение в суеверии; и каждый остров греческих морей, каждый район греческого материка - я почти сказал, каждая деревня, ибо фольклор, как и диалект двух деревень, расположенных не более чем в часе езды друг от друга, может сильно различаться - может справедливо считаться отдельным примером, на котором может быть основан общий принцип. Закон, который, как мне кажется, управлял эволюцией греческого фольклора, заключается в том, что существо, имеющее какую-то одну, нормальную и известную форму, которое, как первоначально считалось, способно превращаться в одну или несколько других одних, нормальных и известных форм, становится представленным, когда вера в его силу превращения угасает, как существо составной, аномальной и фантастической формы, сочетающее в себе несочетаемые черты нескольких одних, нормальных и известных форм.

Насколько широким может быть применение этого принципа, я не берусь определить; но очевидно, что он может дать решение некоторых загадок в древнегреческой мифологии. Богиня Афина, например, у Гомера регулярно описывается как ὑλαυκῶπις, эпитет, который, хотя и интерпретируется древними художниками в смысле "голубоглазая" или "сероглазая", кажется, ввиду связи Афины с совой, первоначально означал "совиное лицо"; Ради аргументации, во всяком случае, не вступая в полемику по этому вопросу, позвольте мне предположить это; пусть будет признано, что богиня когда-то изображалась как дева с лицом совы. Как объяснить эту гибридную форму? Если здесь действует наш принцип, то объяснение состоит в том, что на еще более ранней стадии греческой мифологии богиня Афина имела обыкновение превращаться в сову и таким образом являть себя своим поклонникам, подобно тому как в ранней христианской традиции записано, что однажды "Святой Дух сошел в телесном облике голубя[559]".

Но это отступление достаточно длинное. Позже в этой главе у меня будет повод вернуться к сформулированному принципу. В настоящее время звонят калликанцари.

Пока что наше исследование показало, что Калликанцари изначально были антропоморфны, обладали способностью трансмутации в звериную форму, но в своей естественной и нормальной форме были совершенно человеческими. Поэтому остается выяснить, были ли эти существа антропоморфными демонами или просто людьми.

В этом вопросе на сегодняшний день существует прямой конфликт доказательств. Очень распространена традиция, согласно которой калликанцари приходят из нижнего мира на Рождество и изгоняются обратно очищением на Богоявление; тот факт, что они часто упоминаются под неопределенными именами παυανά и ξωτικά, которые уже обсуждались[560], и что их предводитель иногда называется ὁ κοιτοδαίμονας, "остановившийся демон"; вера в то, что они любят танцевать с nereидами, а также иногда пользуются свойственной nereидам способностью лишать речи тех, кто говорит в их

присутствии; эти и другие подобные соображения, как можно подумать, в изобилии доказывают, что калликанцари были разновидностью демонов.

Но, с другой стороны, есть столь же многочисленные доказательства того, что калликанцари - это люди, охваченные неким звериным безумием, которое часто приводит к звероподобным изменениям в их внешности. Это безумие не хроническое, а повторяющееся с каждым новым Рождеством, и жертва его проявляет на время все дикие и похотливые страсти дикого животного. Горцы Южной Эвбеи, например, приобрели репутацию калликанцари, и их очень боятся жители побережья.

Примечательной особенностью этой формы суеверия является идея о том, что безумие является врожденным. Считается, что дети, родившиеся в день Рождества или, по некоторым данным, в любой день между Рождеством и Богоявлением, могут стать калликанцари. Это, по наивному мнению, должное наказание за грех матери, которая позволила себе зачать и родить ребенка в священные для Богородицы времена; поэтому детей также называют ἑορτοπίσματα или "страдающими от праздников". На Хиосе в семнадцатом веке это суеверие было настолько сильным, что для того, чтобы сделать таких детей безвредными, применялись необычные методы варварства. Их относили, говорит Лев Аллатий[561], к костру, разожженному на рыночной площади, и там подошвы их ног подвергались воздействию жара, пока ногти не сгорали и опасность нападения не исчезала. Современная и модифицированная форма этого лечения заключается в том, что ребенка помещают в печь и зажигают снаружи огонь, чтобы напугать его, а затем задают вопрос: "Хлеб или мясо?" Если ребенок говорит "хлеб", все в порядке; но если он говорит "мясо", считается, что им овладела дикая жажда человеческой плоти, и лечение продолжается до тех пор, пока он не ответит "хлеб"[562].

Говорят, что эти младенцы-калликанцари особенно склонны нападать и убивать своих собственных братьев и сестер. Отсюда и поговорка, под которой они иногда известны, ἄδερφοφῶδες, "братоеды", а также, согласно толкованию Политеса, название κάηδες, которое является эквивалентом калликанцари на нескольких островах Эгейского моря. Это слово Политес считает множественным числом имени Каин и обозначает "братоубийц"; но, поскольку более длинная форма καϊμπίλδες появляется рядом с κάηδες на Карпатосе[563], я не решаюсь принять это толкование одного из них, в то время как другое остается для меня совершенно непонятным. Во всяком случае, у самих людей это слово перестало вызывать представление о склонности к убийству; ведь на острове Симе, где это название находится в употреблении, существа, обозначаемые им, считаются безобидными[564].

Вопрос, стоящий перед нами, хорошо обобщен в двух народных традициях, которые Политес приводит от Эноя и от Теноса, и которые явно противоречат друг другу. Традиция Эноя начинается следующим образом: "Оставьте нас, господа хорошие" (Ἀς-ἐμᾶς-καλοί) - вот имя, которое мы даем им (калликанцари), хотя на самом деле они злые демоны (ξωτικά)". Традиция Теноса открывается словами: "Калликанцари - не демоны (ζωτ'κά)[565]; это люди; когда приближается Новый год, с ними случается приступ безумия, они покидают свои дома и бродят туда-сюда". Как мы можем решить, какая из этих двух традиций древнее?

Доказательств в пользу любой из них на сегодняшний день предостаточно; два главных авторитета в этом вопросе, Шмидт и Политес, признают это; и, исходя из собственного опыта, мне трудно сказать, какой взгляд на калликанцари я слышал чаще всего. На материке они чаще всего демоны; на островах Эгейского моря, как правило, люди. Но в подобном вопросе не имеет смысла считать головы; даже если бы можно было опросить все население

Греции по этому вопросу, мнение большинства имело бы не больше значения, чем мнение меньшинства. Вопрос должен решаться не только на основе численности.

И очевидно, что первым соображением, которое напрашивается само собой, должен быть характер самых ранних свидетельств по этому вопросу. Самым ранним авторитетом является Лев Аллатий[566], и его утверждение вкратце выглядит следующим образом. Дети, рожденные в октаву Рождества, охвачены неким безумием; они бегают туда-сюда с невероятной быстротой, а их ногти становятся острыми, как когти. Любому встречному путнику они задают вопрос: "Буксировать или вести?". Если он отвечает "буксир", он уходит невредимым; если он отвечает "свинец", они давят его со всей силой и оставляют полумертвым, изрезанным когтями".

Таким образом, свидетельство Льва Аллатия однозначно говорит в пользу того, что калликанцари - люди, а не демоны; но в то же время следует признать, что его утверждение, вероятно, основано на традициях только его родного острова и поэтому имеет меньший вес. Однако варварский обычай, который он описывает далее, имеет определенное значение. Он утверждает, что детям, родившимся в опасный период между Рождеством и Новым годом, обжигали подошвы ног до тех пор, пока ногти не сгорали, и поэтому они не могли стать калликанцари. В этом утверждении есть небольшое, но очевидное несоответствие. Люди, которые царапают друг друга, используют, предположительно, не ногти на ногах, а ногти на пальцах; и животные также используют передние, а не задние лапы. Поэтому опаливание ног, особенно подошв, не является логичным методом предотвращения роста когтей. Но, с другой стороны, можно предположить, что такой способ предотвращает развитие копыт, которые, как считается, до сих пор есть у калликанцари во многих частях Греции. Другими словами, обычай, который описывает Лев Аллатий, не был правильно понят в его время. Но обычай, который перестал быть правильно понятым и получил неточную интерпретацию, обязательно имеет значительный возраст. Поэтому уже в первой половине семнадцатого века обычай, который описывает Аллатий, был довольно древним; и вера в то, что дети превращаются в калликанцари, которая подразумевается как в первоначальном значении, так и в более поздней интерпретации обычая, была такой же древней. Во всяком случае, на Хиосе человеческое происхождение калликанцари является очень древней верой.

Но более важным для нашего рассмотрения является ответ на следующий вопрос: более ли вероятно, что Калликанцари, если они изначально были демонами, должны были стать людьми в вере многих людей, или что, будучи изначально людьми, они должны принять в вере многих людей ранг демонов? Здесь, если я могу доверять аналогии с другими случаями в греческом фольклоре, мой ответ будет однозначным. Я не знаю ни одного случая, когда бы демон потерял статус и был низведен до человеческого звания; но я могу назвать три случая, когда существа, изначально бывшие людьми, были возведены в ранг демонов. Человеческая дева Гелло была прототипом класса женщин-демонов, известных сейчас как Геллуды. Стриги (στρίγγυλας) - это старухи, которые с помощью магии могут превращаться в птиц, но их тоже как в средневековье, так и в современности часто путают с демонами. Арабы" (Ἀράπηδες), как следует из самого названия, изначально были не кем иным, как цветными людьми, но теперь, как будет показано в следующем разделе, они представляют собой признанный класс *джинов*. И если мы обратимся от современного греческого фольклора к древнегреческой религии, то и там обнаружим тенденцию в том же направлении. Там мужчины в изобилии возводятся в ранг героя, демона или бога, но низведение демона до человеческого ранга - вещь неизвестная. Учитывая этот ярко выраженный принцип греческого суеверия или религии, невозможно прийти к какому-либо другому выводу, кроме того, что калликанцари изначально были не демонами, а людьми, которые добровольно или

под принуждением некоего безумия выбрали или были вынуждены принять форму и характер зверей.

Разобравшись таким образом с проблемой различных типов калликанцари, мы должны выяснить происхождение самого названия. Это исследование также не слишком осложняется тем фактом, что диалектические разновидности этого названия столь же разнообразны и разнородны, как и различные формы, которые, по местным поверьям, принимают чудовища. В греческом языке найдется немного слов, которые лучше всего иллюстрируют разницу в речи между одним районом и другим. Самой общей формой слова, которая либо используется бок о бок с другими диалектическими формами, либо, по крайней мере, понимается почти в каждом районе, является форма, которую я использую на протяжении всей этой главы καλλικάντζαρος или, если перевести ее, Callicantzaros; но, рассматривая все диалектические разновидности этого слова, я обнаружил, что из четырнадцати букв, составляющих это слово, есть только две, которые в том или ином диалекте не претерпели ни изменений в звучании, ни изменений в положении. Согласная к в первом слоге и гласная α в третьем слоге - единственные постоянные и единообразные элементы, общие для всех диалектов.

Эти диалектические формы требуют рассмотрения по той причине, что некоторые из предлагаемых дериваций берут в качестве отправной точки не обычную форму καλλικάντζαρος, а одну из более редких побочных форм - метод, который, очевидно, вызывает возражения, когда его видят, как покажет прилагаемая таблица форм, что καλλικάντζαρος, помимо того, что является общей и нормальной формой, является также центром, от которого в разные стороны расходятся все диалектические разновидности. При составлении списка форм, однако, я могу сократить его, опустив те, которые являются вопросом каллиграфического, а не фонетического различия. Так, первые два слога καλλικάντζαρος часто пишутся καλι- или καλη-, но поскольку ι и η представляют собой один и тот же звук, а λλ очень редко отличается от λ, я единообразно пишу καλλι-, даже если мой авторитет для данной формы использует какое-то другое написание. С другой стороны, что касается употребления τζ или τσ, между которыми существует реальная, хотя и несколько тонкая разница в звучании, я сохранил конкретную форму, которую я нашел записанной.

Начиная с нормальной формы καλ-λι-κάν-τζα-ρος, которую я таким образом расчленяю для удобства обращения к ее пяти слогам, я могу классифицировать изменения, которые это слово претерпевает в различных диалектах, следующим образом:

- (1) Вставка α во второй слог, что дает λι α на месте ли.
- (2) Приставка σ к первому слогу, дающая σκαλ вместо καλ. С этим Бернхард Шмидт хорошо сравнивает современное σκόνη для κόνις и σκούφω для κύπτω.
- (3) Полное подавление второго слога или сохранение ι только в виде слабо произносимого у.
- (4) В сочетании с подавлением второго слога и как следствие этого, замена λ на ρ в первом слоге или замена λ в первом слоге на ρ в пятом.
- (5) Утрата ν в третьем слоге или τ в четвертом.
- (6) Замена α в первом слоге на ο.
- (7) Изменение α в третьем слоге на ε, ι, ο или ου. Чаще всего это происходит в сочетании с изменениями, указанными в пункте (4).
- (8) Замена κ в третьем слоге на τζ (или τσ) в четвертом. Образованное таким образом υκ становится үү.

- (9) Образование уменьшительных форм среднего рода, оканчивающихся на -ι, вместо форм мужского рода на -ος, с последующим переносом ударения с третьего на четвертый слог, при этом -ι представляет собой -ιον. Эти формы среднего рода встречаются главным образом во множественном числе.

Далее можно отметить, что образование именительного падежа множественного числа форм мужского рода показывает некоторое разнообразие; обычная форма на -οι с ударением на переднем конце, как в именительном падеже единственного числа; вторая форма имеет то же окончание, но с ударением, перенесенным на предпоследний, как обычно происходит в некоторых диалектах со словами второго склонения (напр. например, ἄνθρωπος с множественным числом ἄνθρώποι) путем ассимиляции с другими случаями множественного числа; третья форма имеет аномальное окончание -αῖοι (например, в Serphallenia, скаλλικάντσαρος с множественным числом скаλλικαντσαῖοι).

Следующая генеалогическая таблица представляет собой диалектическое потомство нормальной формы καλλικάντζαρος. Цифра или цифры, поставленные против каждой формы, относятся к классификации фонетических изменений, приведенной выше. Под каждой формой указывается название места или района (хотя, конечно, обычно их больше), в котором она может звучать, или, при отсутствии сведений о *происхождении*, авторитет, подтверждающий ее существование.

καλλικάντζαρος

(с которым καλλικάντσαρος и καλλικάντσι αρος (Кифнос и Мелос) могут считаться идентичными)

καλλικάντζαρος (1) (Πολίτης, Μελέτη, p. 67)	καλλικάτζαρ ος (5) (Κιπρ)	καλλικάντζαρ ος (5) (Κιτερα)	σκαλλικάντζαρος (2) (Ιονικησ острова)	καλι κάнтζαρος (3) и καλκάнтζαρ ος (3) (Λεσβος и т.д.)	κολλικάντζαρος (6) (Γортиния и Кинурия, районы Пелопоннеса)	καλλιτσάγγαρος (8) (Πιργος в Теносе и западные берега Черного моря)
--	------------------------------	---------------------------------	--	---	--	--

σκαλλικαντζούρια (τὰ) (2, 7, 9) (Sciathos)	σκαλкантсέρι (τὸ) (2, 3, 7, 9) (Αραхова на Парнасе)	σκαλκάнтζερος (2, 3, 7) (Αραхова на Парнасе)	κολλικάτζαρ ος (6, 5) (Πολίτης, Παραδόσεις, II. p 1245)
---	--	---	--

καρκάντσαλος (4) (Стенимах в Румелии)	καλκάнтсер ος (3, 7) (Αραхова на Парнасе)	καρκάντζαρ ος (4) (Скирос)	καλσάγγαρο ι (8, 3, 5) (Τенос)	карτσάγγαλοι (8, 4) (Эноя на Ю. берегу Черного моря)
--	--	-------------------------------	-----------------------------------	---

καρκάντζελ ος (4, 7) (Загорион в Эпире)	καρκάντσιλ ος (4, 7) (Офис, на южном берегу Черного моря)	καρκάντζολ ος (4, 7) (Кифнос)
--	---	-------------------------------------

καρκαντσέλ ια (τὰ) (4, 7, 9) (Портария на М'Пелионе)	<i>Албанское</i> καρκαντσόλ -ι (ср. Hahn, <i>Alban.</i> <i>Stud.</i> , Vocabulary, s.v.) и <i>турецкое</i> <i>karakóndjol</i> os
---	--

Эта таблица диалектических форм, которая первоначально основывалась главным образом на сведениях Шмидта[567] и моих собственных наблюдениях, а теперь была расширена с помощью новой работы Политеса[568], даже в этом случае, вероятно, далеко не полная; я также не включил в нее, по причинам, которые будут изложены, следующие формы: καλκάνια[569] (τὰ), которая, очевидно, является сокращенным уменьшительным, образованным из первых двух слогов καλκάν-τζарос с окончанием среднего рода, и поэтому является скорее прозвищем, чем строгим производным: καλκαγάροι, которую Бент[570] считает обычной формой на Наксосе и Паросе, но я не решаюсь принять без подтверждения из какого-либо другого источника: σκατσάντζарοι[571], македонская форма, и καλκατζόνια, уменьшительная форма из района Кинурии, обе настолько необычайно испорчены, что я не могу найти для них места в таблице: λυκοκάντζарοι, которую считают κολλικάντζарος с первыми двумя слогами, измененными в обратном порядке - изменение, которому я не могу найти параллели - но которая, как я покажу позже, является отдельным и очень важным соединением слова канτζарос: и, наконец, καλῖ οντζῖῃδες[572], которое не имеет ничего общего с κολλικάντζарοι этимологически, но является эвфемистическим и не особенно удачным каламбуром на него, действительно означаящим "моряки галеона[573]" (турецкое *qālioundji*), и шутливо замененным на страшное имя Калликанцари.

В заключение этой подборки следует добавить, что жены калликанцари обозначаются формами женского рода с окончанием -ίνα или -οῦ, а их дети - формами среднего рода, оканчивающимися на -άκι или -οῦδι вместо мужского -ος.

Из тщательного анализа этого материала вытекают два основных факта. Во-первых, форма κολλικάντζарος, самая распространенная в употреблении, является также центром, от которого во многих направлениях расходятся другие диалектические формы; и поэтому, если одна из более редких диалектических форм будет выбрана в качестве родительской формы и

основы для любого этимологического объяснения, сторонник конкретной этимологии не только возьмет на себя бремя показать, как его первоначальная форма была вытеснена формой καλλικάντζαρος, но и потребует гораздо больше шагов в своей генеалогической таблице существующих разновидностей слова. Во-вторых, слова καλλικάντζαρος и λυκοκάντζαρος (если, как я считаю, они не могут быть связаны через посредничество формы κολλικάντζαρος) показывают, что мы имеем дело с составным словом, второй половиной которого является кáντζαρος: и подтверждением этой точки зрения служит существование формы бессоставного слова в диалекте Кинурии, где σκατζάρια[574] (τὰ)-и.т. е. уменьшительная форма кáнτζαρος с приставкой σ и утраченным ν - используется рядом со словами καλλικάντζαροι и λυκοκάντζαροι для обозначения одних и тех же существ.

В связи с последним выводом, а возможно, и помимо него, нет необходимости долго задерживаться на деривации, предложенной греческим писателем Οζκοномосом, чья теория, согласно которой "callicantzaros" - это коррупция латинского "caligatus" или, возможно, "calcatúra", предлагает видение чудовища в сапогах с копытами, которое делает больше чести воображению автора, чем его знаниям в области филологии.

Более серьезного рассмотрения заслуживает предположение Бернхарда Шмидта[575], который считает, что слово имеет турецкое происхождение и перешло сначала в албанский, а затем в греческий - то есть, в обратном порядке, как показано в таблице выше. Но против этого есть несколько возражений, каждое из которых весомо само по себе и в совокупности является непреодолимым.

Во-первых, если турецкое слово *karakondjolos* является источником, от которого происходит множество греческих форм, включая в данном случае λυκοκάντζαρος[576], то следует показать, как само турецкое слово стало означать что-то вроде "волк"[577]. По словам Шмидта, оно образовано из *kara*, "черный", и *kondjolos*, которое связано с *koundjul*, словом, означающим "раб самого низкого рода"[578]. Но прежде чем принять эту деривацию, следует показать, какая связь в мыслях может существовать между рабом, даже самого низкого и черного сорта, и волком, а также как предполагаемое турецкое соединение получило греческое окончание -ος.

Во-вторых, теория о том, что греки заимствовали это слово и, предположительно, выражаемое им понятие у турок, противоречит исторической вероятности. Ведь когда произошло это предполагаемое заимствование? Очевидно, не раньше, чем османское влияние основательно укрепилось в Восточной Европе не только в войне, но и в мире; ведь только те народы, которые живут бок о бок в дружеских или, по крайней мере, мирных отношениях, могут обмениваться мнениями по поводу волков или любых других суеверий; а в случае греков и турок такому общению, несомненно, препятствовала как религиозная, так и расовая вражда. Предположительно, даже если переход слова с турецкого на греческий язык был прямым, а не, как неоправданно полагает Шмидт, через албанский, должно было пройти два или три поколения после захвата Хиоса османами в 1566 году[579], и семнадцатый век должен был уже начаться, прежде чем греки этого острова начали принимать новое слово и новое суеверие, связанное с ним. Однако форма слова, знакомая Лью Аллатию с начала того века, когда он мальчиком жил на Хиосе, была не *karakondjolos* или что-то подобное, а *callicantzaros*; а вера в то, что дети, родившиеся в октаву Рождества, становятся Callicantzari, была на Хиосе настолько древней, что основанный на ней обычай уже, как я уже показал, стал неверно истолковываться. Действительно, как рассказывает тот же автор, калликанцари, их места обитания и привычки были настолько хорошо знакомы жителям Хиоса, что две пословицы острова ссылались на них. Одна из них, обращенная к людям, всегда появляющимся в одной и той же одежде - βάλλε τίποτε καινούριο άπάνω σου

διὰ τοὺς καλλικαντζάρους, "надевать что-то новое из-за калликанцари", - более чем неясна; Казалось бы, она подразумевает, что одежда, которую носили, вряд ли стоила того, чтобы ее рвал даже любящий озорничать Калликанцари; но в любом случае само существование неясной пословицы свидетельствует о том, что Калликанцарос и все его способы давно были общеизвестны. Вторая поговорка - ἑκατέβης ἀπὸ τὰ τριπόταμα, "Ты спустился с трех потоков", или, в другой версии, δὲν πᾶς 'στὰ τριπόταμα; "Почему бы не пойти к трем потокам?" - было обращено к сумасшедшим, потому что, как объясняет Аллатий, "Три потока" были диким лесным местом на Хиосе, считавшимся прибежищем Калликанцари. Таким образом, с исторической точки зрения теория о том, что жители Хиоса заимствовали у турок имя и концепцию Калликанцари, несостоятельна.

Еще одно историческое свидетельство против теории Шмидта заключается в том, что современный Калликанцарос, похоже, идентичен "бабуцикариосу", о котором рассуждал Михаил Пселл в одиннадцатом веке. Сам он, со свойственной ему страстью к объяснению народных суеверий, утверждает, что "baboutzicarios" - это то же самое, что и "ephialtes", демон, наказывающий обжорство ночным дискомфортом и чувством угнетения; в этом мнении ему последовали Суидас[581] и другие лексикографы; но он указывает два важных момента в народной суеверии, с которым борется: "бабоуцикариос" появляется только в октаву Рождества; и именно ночью он встречается с людьми и наводит на них ужас. Более того, само название, как я подозреваю, происходит от нижнелатинского *babuztus*[582], означающего "безумный", и указывает на существование в то время веры, которой так придерживаются сегодня, что чудовищные явления Рождества на самом деле являются людьми, пораженными особым видом безумия. Таким образом, вся информация, которую приводит Пселл о "бабуцикариях", согласуется с современными представлениями о Калликанцаросе и свидетельствует против предположения, что греки обязаны этим суеверием туркам.

Наконец, есть и положительное доказательство того, что турки заимствовали это слово у греков; ведь время, когда они боялись прихода *караконджолоса* - *сохранилось ли* это суеверие до сих пор, я не знаю - было определено не по их собственному календарю, а по календарю христиан. В статье, написанной на тему турецкого календаря в начале прошлого века, есть такое утверждение: "Турки получили это баснословное поверье от греков, и они говорят, что этот демон, которого первые называют Кара Конджолос, а вторые Кали Кангерос, осуществляет свою власть над злодеяниями и бедами с Рождества до Богоявления[583]". Очевидно, что турки не стали бы привязывать время появления *караконджолоса* к христианским праздникам, если бы не заимствовали все суеверие у греков; более того, само окончание -ос в турецкой форме этого слова выдает его эллинское происхождение.

Поэтому предложенное турецкое происхождение слова καλλικαντζάρος должно быть отвергнуто так же окончательно, как и латинское происхождение Оэкономоса, и остается только разобраться с теми, которые рассматривают это слово как истинно греческое.

Первая из них - предложенная Кораэсом[584], который сделал это слово соединением καλός и κάνθαρος. Образование, как и следовало ожидать от столь великого ученого, безупречно; фонетическая замена θ на τζ видна в развитии современного слова канτζόχοιρος (еж) из древнего ἀκανθόχοιρος. Но полученное значение менее удовлетворительно. Какое отношение имеет "хороший" или "красивый жук" к калликантзаросу, как я описал? Вопрос

остается без ответа. И все же некоторые последователи Кораэса в последнее время решили триумфально оправдать его мнение, указав, что на диалекте Фессалии "вид большого рогатого жука" известен как καλλικάτζαροι. Теперь я знаю, что в других местах Греции оленьих жуков называют катζαρίδες, что, несомненно, является современной формой древнего κάνθαρος и еще раз иллюстрирует фонетическое изменение, вовлеченное в деривацию Кораэса; и я могу поверить, что фессалийские крестьяне с определенным деревенским юмором иногда называют их καλλικάτζαροι вместо этого. Но какой свет это бросает на предполагаемое развитие смысла? Точка зрения, которой придерживаются эти ученики Кораэса, а именно, что Калликанцари, которых знают и боятся во всех греческих землях и даже за их пределами в Турции и Албании, были названы в честь якобы фессалийского вида Coleoptera, вполне соответствует теории, что Дьявол был назван так в честь вида рыбы или помощника печатника или патентного зажигальщика.

То же самое возражение справедливо и против первой точки зрения Политеса[585]. Взяв за отправную точку слово лукокάντζαρος, вместо распространенной и центральной формы καλλικάντζαρος, он предложил вывести его из λύκος, "волк", и κάνθαρος, "жук". Но хотя полученный гибрид может быть чудовищем, столь же отвратительным, как и худший из Калликанцари, эти существа, насколько я знаю, не демонстрируют никаких признаков, указывающих на энтомологическое происхождение. Но поскольку сам Политс давно отказался от этой точки зрения, нет необходимости критиковать ее дальше.

В своем следующем высказывании на эту тему[586] он изгнал и волка, и жука и, похоже, признал необходимость сохранения главной формы καλλικάντζαρος на первом плане. Но в то время как он, естественно, принял καλός за первую половину соединения, он мог только записать кáντζαρος как неизвестное иностранное, возможно славянское, слово.

Но в своей последней публикации[587] он отказывается от этой позиции и вновь опирается на диалектическую форму καλιτσάγγαρος, которая, как сообщается, используется в деревне Пиргос на Теносе и в некоторых местах на западном побережье Черного моря. Это слово он считает составным, вторая половина которого связана с византийским словом τσαγγίον, означающим вид сапог, и все еще существующим, хотя и несколько редким, словом τσαγγάρης, "сапожник", а первая половина должна быть либо καλός, "прекрасный", либо καλίκι, "копыто"[588]. Первая альтернатива легко дает форму καлотσάγγαρος или, что было бы более вероятно, καλλιτσάγγαρος, означающую "тот, кто носит прекрасные сапоги"; в то время как в другом варианте возникает предполагаемая первоначальная форма καλικотσάγγαρος, означающая "тот, у кого копыта вместо сапог", откуда, путем опущения третьего слога, возникает существующее слово καλιτσάγγαρος, или, опять же, путем потери первого слога, предполагаемая форма λικотσάγγαρος, которая превратилась в лукокάντζαρος.

С точки зрения образования первая альтернатива неоспорима; но вторая, с ее предполагаемой потерей слогов, более сомнительна. Потеря первого слога достаточно распространена в современном греческом, где он состоит только из гласного (например, βρίσκω[589] для εὐρίσκω, μέρα для ἡμέρα и т. д.), но предполагаемая потеря слога ка, я думаю, была бы трудно параллельна. Опять же потеря слога в середине слова довольно распространена либо через подавление гласного ι (или η, который не отличается от ι по звучанию), как в κακάντζαρος для καλλικάντζαρος, ἔρμος для ἔρημος, и т.д., или когда два параллельных слога начинаются с одного и того же согласного, как в ἄστροπτελέκι, 'громовой удар', для ἄστραπτοπέλεκι, но потеря слога ко из формы καλικотσάγγαρος - смелая гипотеза.

Но с точки зрения смысла обе альтернативы одинаково неубедительны. Политес действительно приводит одну или две народные традиции, в которых калликанцари представлены в деревянных или железных башмаках, в которых, несомненно, лучше пинать и топтать свои жертвы; и такую обувь можно, я полагаю, иронически назвать "хорошими сапогами". Но искать в этой случайной черте происхождение слова Callicantzaros[590] мне кажется советом отчаяния. Другая альтернатива также не кажется мне более приемлемой. Конечно, широко распространено мнение - кстати, противоречащее только что упомянутым традициям, - что у калликанцари ноги как у осла или козла. Но при описании такого существа никто, конечно, не скажет, что у него копыта "вместо сапог" - "вместо ног" было бы естественным и разумным выражением. Предполагать, что калликанцари (или, если использовать гипотетическую форму, καλικοτσαύγαροι) названы так потому, что их сапожник снабжает их копытами вместо съёмной обуви, не более чем смехотворно.

Но хотя ни одна из предложенных дериваций, я думаю, не получит большого признания, исторические свидетельства, которые Политес приводит в поддержку своих взглядов, являются ценным вкладом в изучение этого вопроса. Выводы, которые он делает из них, могут быть неверными, но собранный им материал представляет большой интерес.

Выделяя из множества традиций, касающихся Калликанцари, широко, а возможно, и повсеместно распространенное мнение о том, что их деятельность ограничивается двенадцатью днями между Рождеством и Богоявлением, он утверждает, что если мы сможем выяснить происхождение этого ограничения, то мы будем в состоянии выяснить и то, откуда взялась сама концепция Калликанцари.

Соответственно, он прослеживает историю зимних праздников в Греции, начиная с того периода, когда греки, повинаясь своим римским хозяевам, приняли праздники, известные как Сатурналии, Брумалии и Каланды (так греки называли празднование календ января), вместо своих собственных старых праздников, таких как Крония и некоторые праздники Диониса. Однако это изменение было скорее названием, чем способом празднования[591]. Языческие оргии, которыми были отмечены эти праздничные дни, решительно осуждались отцами Церкви с самых ранних времен. В первом веке нашей эры Тимофей, епископ Эфеса, принял мученическую смерть, пытаясь пресечь такой праздник. В конце IV века святитель Иоанн Златоуст, а вслед за ним и Астерий, епископ Амасийский, громко выступали против празднования Каланды. В конце седьмого века шестой Вселенский церковный собор обнародовал канон, запрещающий все эти языческие зимние праздники. Но и в двенадцатом веке, как свидетельствует Бальзамон[592], старые злоупотребления не прекращались, а местные праздники сохранились и в наши дни.

Наиболее заметной особенностью этих праздников было то, что мужчины наряжались в различные образы, изображая женщин, воинов или животных, и, переодевшись, предавались самым диким оргиям. Очевидно, что в Эфесе эти оргии включали в себя человеческие жертвоприношения, и епископ Тимофей однажды стал жертвой; Фотий говорит, что он погиб, пытаясь подавить "грязные и кровавые обряды греков[593]"; И тот же автор говорит о τὸ καταύγιον - так называлась эта конкретная церемония - как о "дьявольском и отвратительном празднике[594]", в котором люди "наслаждались нечестивыми вещами, как будто это были благочестивые дела[595]". А в другом рассказе о том же празднике говорится, как мужчины в масках на лицах и с дубинками в руках "нападали на свободных мужчин и почтенных женщин, не сдерживаясь, совершая убийства не обычного рода и проливая бесконечную кровь в лучших частях города, как будто они исполняли религиозный долг (ὡσανεὶ ἀναγκαῖόν τι καὶ ψυχωφελὲς πρᾶττοντες)[596].'

В Амассе, по словам Астериоса, в начале V века дела обстояли не намного лучше. Крестьяне, говорит он, пришедшие в город во время праздника, "подвергаются избиениям и оскорблениям со стороны пьяных гуляк, у них отнимают все, что они несут, против них развязывают войну в мирное время, над ними насмеваются и оскорбляют словом и делом[597]". Здесь также был в моде обычай наряжаться среди тех, кто принимал участие в празднике - особенно страдал женский наряд.

И снова в VII веке канон Церкви особо подчеркивает, что "ни мужчина не должен надевать женское платье, ни женщина - мужское, ни маски, будь то комические, сатирические или трагические"; а наказанием за пренебрежение этим постановлением должно было стать отлучение от церкви. И все же, несмотря на все эти нападки, старый обычай сохранялся. Автор "Мученичества св. Дасия[598]", писавший, возможно, уже в X веке, говорит о празднике Крония, который все еще соблюдался по-старому: "в январские календы глупцы, следуя обычаю (языческих) греков, хотя и называют себя христианами, устраивают большую процессию, изменяя свой облик и характер и принимая обличье дьявола; одетые в козьи шкуры и с замаскированными лицами", они отвергают свои обеты крещения и снова служат в рядах дьявола. И все же в двенадцатом веке эта практика распространилась не только среди мирян, но даже среди духовенства, некоторые из которых, по словам Бальзамона[599], "принимают различные маски и платья и появляются в открытом нефе церкви, иногда с мечами и в военной форме, иногда как монахи или даже как четвероногие".

Несколько примеров продолжения этого обычая в наши дни собраны Политесом[600] и другими; дикие оргии прежних времен действительно сократились до безобидного мумие, но их самая постоянная черта - ношение странных масок - осталась неизменной; и поводом для них по-прежнему служит зимний праздник, либо какая-то часть Двенадцати дней, либо карнавал, предшествующий Великому посту. Из некоторых фактов, касающихся этих современных праздников, следует, что между празднующими их муммерами и калликанцари существует определенная связь.

На Крите, где таким образом празднуют Новый год, мумий называют *κατπουχέροι*, а в Ахайе более полная форма того же слова, *κατσιτπουχέροι*, является побочным названием калликанцари. В Портарии на горе Пелион каждую ночь Двенадцати дней человек наряжается "арабом", надевает старый плащ и прикрепляет к одежде колокольчики. Он обходит улицы с фонарем; жители деревни прямо говорят, что это делается *γὶὰ τὰ καρκαυτζέλια*, "из-за калликанцари", то есть, говорит Политес, как средство избавиться от них. В Фарсале на Богоявление устраивается своеобразный спектакль, в котором муммеры представляют невесту, жениха и "араба"; араб пытается увести невесту, а жених защищает ее. В некоторых частях Македонии подобное мумифицирование происходит на Новый год; в Белбентосе мужчины, участвующие в нем, называются "арабами"; в Палеограцане они носят имя *ῥουκατζιάρια* (очевидно, еще одно соединение *κάυτζαρος*, но я не могу его интерпретировать); ранее также "в Козане и во многих других частях Греции", по словам греческого писателя в начале XIX века, в течение Двенадцати дней мальчики с колокольчиками обходили дома, пели песни и "один или несколько из их компании наряжались в маски, колокольчики, лисьи кисти и другие подобные вещи, чтобы придать им странный и чудовищный вид."

Этот обычай, очевидно, идентичен тому, который я сам видел на Скиросе во время карнавала, предшествующего Великому посту. Молодые люди города облачаются в огромные накидки из козьей шкуры, доходящие до бедер или ниже, и снабженные отверстиями для рук. Иногда к этим накидкам прилагаются капюшоны из того же материала, которые закрывают всю голову и лицо, проделывая небольшие отверстия для глаз, но не

делая их для дыхания. В других случаях накидка закрывает только плечи, оставляя голову свободной, и молодой человек довольствуется сине-белым платком, который является обычным головным убором на Скиросе, и грубо сделанным домино. Третья разновидность накидки снабжена капюшоном, закрывающим затылок, а маска для лица делается из шкуры какого-нибудь небольшого животного, например ласки, задние лапы и хвост которой прикрепляются к капюшону, а голова и передние лапы свисают до груди владельца; в них, как и в других видах масок, прорезаны отверстия для глаз. Эти накидки туго подпоясываются на талии прочным шнуром или ремешком, с которого по всему телу свисает большое количество бронзовых козлиных колокольчиков, обычной формы, но необычайных размеров, некоторые из них достигают десяти дюймов в самом большом диаметре. Метод, с помощью которого эти колокольчики крепятся к поясу, примечателен и предназначен для того, чтобы позволить носить большое количество колокольчиков, не заглушая их соприкосновением с плащом. Каждый колокольчик крепится к одному концу изогнутой и пружинистой палки длиной около фута, а другой конец вставляется за пояс сверху; благодаря изгибу и упругости палки колокольчик висит на расстоянии нескольких дюймов от тела, свободно звеня при каждом движении танцора. Около шестидесяти или семидесяти таких колокольчиков разного размера носят самые подготовленные, а вес такого количества оценивается местными жителями примерно в сто килограммов - нелегкая ноша для танца на узких, грубо вымощенных улочках "крутого Сцироса". Однако те, кому не хватает ни доблести, ни амуниции, чтобы разделить славную усталость, не воздерживаются от празднеств; даже маленькие мальчики просят, одалживают или крадут козлиный колокольчик и прикрепляют его к задней части своего лица вместо хвоста, или, на худой конец, восполняют недостаток хвоста веткой ближайшего дерева.

Так в различных вариантах козлоподобного наряда юноши и мальчики пересекают город, останавливаясь то тут, то там, где крутые и извилистые тропинки предлагают более широкое и ровное пространство, чтобы попрыгать и потанцевать, а затем у какой-нибудь дружеской двери выпить спиртного, чтобы подбодрить себя на дальнейшие усилия. В самих танцах нет ничего особенного для этого праздника; раскачивающаяся походка, которая является походкой более тяжеловооруженных людей, предписана тяжестью колоколов и неровностью дорог. Цель прыжков и танцев состоит исключительно в том, чтобы вызвать как можно больше шума от колоколов; и действительно, в узких переулках раздается невероятный звон и грохот, когда труппа танцоров вместе подпрыгивает в воздух, насколько позволяет их ноша, и спускается вниз с одним треском.

С тех пор как я впервые опубликовал[601] рассказ об этих празднествах на Скиросе, сообщения о подобных карнавальных торжествах поступали и из других мест; в Сохосе в Македонии[602] сцена почти идентична той, что я описал; В районе Виза во Фракии недавно наблюдалось примитивное драматическое представление, в котором два главных актера были одеты в похожие козьи шкуры, маски и колокольчики, а их руки были почернены[603]; и снова в Кости на крайнем севере Фракии есть мумие того же рода[604].

Подобная сцена разыгрывалась в Афинах во время карнавала и носила выразительное название τὰ τάρῳματα (т. е. τάρῳματα), "Бунты". Человек, наряженный медведем, проносился по улицам, за ним следовала толпа молодежи, которая завывала и громыкала всеми шумовыми инструментами, которые попадались под руку. О том, что эта церемония изначально носила религиозный характер, свидетельствует не только ее связь с сезоном Великого поста, но и сопутствующий обряд, совершаемый по тому же случаю. Деревянные статуи, фактически называвшиеся ξόανα еще во времена Войны за независимость Греции, несли в процессии; и считалось, что благополучие народа настолько связано с надлежащим

исполнением этих обрядов, что даже во время революции, когда Афины находились в руках турок, один из местных жителей, как говорят, вернулся из Эгины, куда он бежал для безопасности, чтобы сыграть роль медведя и провести *хоана* для общего блага[605].

Тесная связь этих нескольких современных обычаев, независимо от того, являются ли они поводом для Двенадцати дней или времени карнавала, не вызывает сомнений. Разница в дате имеет под собой основание; ведь церковный канон, который комментирует Бальзамон[606], осуждает некоторые языческие праздники 1 марта (приблизительно время карнавала) наряду с *Каландами* и *Брумалиями*; а сходство платьев, масок, колокольчиков и других атрибутов, приличествующих обоим случаям, доказывает существенную идентичность праздников.

Сравнение этих родственных современных обычаев может привести только к одному выводу. Использование одного и того же слова для обозначения мумий на Крите и калликанцари в Ахайе; название *ρουκατζιάρια* для этих мумий в Палеограцане; обычай чернить лицо, на что ясно указывает использование названия "араб" в этой связи; чудовищный и полуживотный облик, создаваемый масками, лисьими кистями, козьими шкурами и подобными украшениями; попытка изнасилования невесты "арабом" в пьесе в Фарсале - все это служит доказательством того, что сами муммеры представляют Калликанцари. Только в Портарии значение этого обычая несколько запутано; там "араб" в своем старом плаще и с колокольчиками уже давно перестал изображать Калликанцароса, а на самом деле получил фонарь, с помощью которого отпугивает Калликанцари.

Таким образом, мумий представляет Калликанцари; вопрос, на который еще предстоит ответить, заключается в том, было ли мумий причиной или следствием веры в Калликанцари.

Политес, в поддержку своей теории о том, что имя Калликанцари в своей ранней форме означало либо "носители хороших сапог", либо "обладатели копыт вместо сапог", утверждает, что муммеры впервые подсказали греческому воображению концепцию Калликанцари (правда, в вышеупомянутых традициях нигде не упоминается, что ноги или обувь муммеров были чем-то примечательны, но мы можем оставить это без внимания), и что страх, который внушало их буйное поведение в прежние времена, постепенно возвел их в сознании людей в ранг демонов. В этом, по его мнению, и заключается причина того, что этих демонов боятся только во время Двенадцати дней - периода, когда такое мумие было в моде.

В подтверждение своей точки зрения Политес приводит некоторые доказательства человеческого происхождения калликанцари, упоминая как довольно распространенное поверье о превращении мужчин в калликанцари, так и более редкие традиции, согласно которым калликанцарос возвращает себе человеческий облик, если поднести к его лицу факел, и что превращение мужчин в калликанцари можно предотвратить с помощью определенных средств. С этими свидетельствами я уже имел дело, и я согласен с Политесом в том, что в них сохранилась подлинная запись о человеческом происхождении калликанцари. Но, конечно, на дальнейший вопрос, были ли конкретные люди, возведенные таким образом в достоинство демонов, муммерами Рождества, это не имеет непосредственного отношения.

В качестве второго подтверждения он приводит еще одну деривацию, едва ли более удачную, чем те, с которыми я уже имел дело. Слово, на котором он пробует свои силы, на этот раз - *καρπουχέροι* или *κατσικπουχέροι* - название муммеров на Крите и калликанцари в Ахайе. Здесь он опять же с некоторой извращенностью выбирает худшую форму из двух, *καρπουχέροι*, которая, очевидно, является синкопированной формой другой, и продолжает

выводить ее от испанского *gambujo*, "маска", оставляя последующее развитие из *κατοῖρπουχέροι* совершенно необъяснимым. Со своей стороны я считаю гораздо более вероятным, что слово *κατοῖρπουχέροι* - это шутивно составленное имя, вторая половина которого - слово *μπουχάρι*[607] (арабское слово, перешедшее, вероятно, через турецкий язык в греческий), означающее "дымоход", и что все подназвание связано просто с распространенным убеждением, что калликанцари пытаются погасить огонь в очаге и таким образом проникнуть в дом через дымоход. Что касается значения *κατοῖρ-*, первой половины соединения, то я могу лишь рискнуть предположить, что оно связано с глаголом *κατοῖράζω*, который обычно означает затухать, увядать, высыхать и т. д., хотя его пассивное причастие, *κατοῖρασμένος*, по словам Скарлатоса[608], применяется к одежде, которую "трудно стирать". Если же соединение *κατοῖρπουχέροι* является описательным названием калликанцари, то есть тех, кто затрудняет мытье дымохода, то грубый и явно деревенский юмор намека на их привычки не требует дальнейшего объяснения; и именно мумиям Крита обязаны своим названием калликанцари, а не наоборот.

Поэтому я признаю и в полной мере оцениваю ценность исследований Политеса в области истории Двенадцати дней, но выводы, которые он делает из собранного материала, кажутся мне не более обоснованными, чем те, которые они призваны подтвердить. Моя собственная интерпретация исторических фактов, которые Политес собрал воедино, заключается в следующем.

Суеверия и обычаи, связанные современными людьми с Двенадцатью днями, несомненно, являются наследством от предков, которые праздновали Брумалии и другие языческие фестивали в то же время года. Эти древние праздники, хотя и носили римское название, вероятно, мало чем отличались по способу их проведения от некоторых старых греческих праздников, главным из которых был праздник Диониса. Это становится вероятным как по дате проведения этих праздников, так и по манере их празднования. Ведь поклонение Дионису было практически приурочено к зимнему времени; в Дельфах его культ вытеснял культ Аполлона в течение трех зимних месяцев[609], а в Афинах четыре праздника Диониса приходились примерно на тот же период: сельские Дионисии в конце ноября или начале декабря, Ленеи примерно через месяц, Антестерии в конце января и Великие Дионисии в конце февраля. Что касается способа проведения праздников с латинскими названиями, то описание Каландаев, сделанное Астериосом в V веке, ясно свидетельствует о дионисийском характере оргий, а Бальзамон в XII веке был настолько убежден в их вакхическом происхождении, что предложил вывести название *Брумалии* из *Βροῖμος*[610] (под которым он подразумевал *Βρόμιος*), фамилии Диониса.

Мумификация, которая до сих пор распространена в некоторых частях Греции во время Двенадцати дней, является, по-видимому, выжившим явлением из празднеств в честь Диониса. Далее мумисты наряжаются, чтобы походить на Калликанцари. Но поклонение Дионису представляло собой похожую сцену; "те, кто устраивал шествия в честь Диониса, - говорит Ульпиан, - наряжались для этой цели, чтобы походить на его спутников, одни в облике сатиров, другие - вакхов, третьи - силенов[611]". Таким образом, современные муммеры унаследовали обычай наряжаться от древних поклонников Диониса и являются их современными представителями; из этого следует, что Калликанцари, на которых стремятся походить современные муммеры, следует отождествлять с теми пестрыми спутниками Диониса, которым подражали его поклонники в древности.

Чем пристальнее рассматривать эти две идентификации, тем более определенными они будут казаться. Возьмем, к примеру, общее описание Мюллером[612] празднования праздников Диониса. "Рой подчиненных существ - Сатиров, Панов и Нимф, которыми был

окружен Вакх и через которых жизнь, казалось, переходила от бога внешней природы в растительный и животный мир и разветвлялась на множество прекрасных или гротескных форм, постоянно присутствовал в воображении греков; Не нужно было сильно отклоняться от обычного хода представлений, чтобы вообразить, что танцы прекрасных нимф и смелых сатиров, среди одиноких лесов и скал, были видны человеческим глазам, или даже в фантазии принять в них участие. Сильное желание каждого почитателя Вакха сражаться, побеждать, страдать вместе с ним заставляло их рассматривать этих подчиненных существ как удобную ступеньку, с помощью которой они могли приблизиться к присутствию своего божества. Обычай, столь распространенный на праздниках Вакха, переодеваться в сатиров, несомненно, возник из этого чувства, а не из простого желания скрыть излишества под маской; иначе столь серьезное и жалкое зрелище, как трагедия, никогда не могло бы возникнуть в хорах этих сатиров. Желание убежать от себя в нечто новое и странное, жить в воображаемом мире, прорывается в тысяче случаев на этих праздниках Вакха. Оно проявляется в окраске тела гипсом, сажей, лазурью и различными видами зеленых и красных соков растений, в ношении козьих и оленьих шкур вокруг чресел, в покрытии лица большими листьями различных растений; и, наконец, в ношении масок из дерева, коры и других материалов, а также полного костюма, соответствующего персонажу". Чтобы дополнить это описание, можно добавить, что "пьянство и шумная музыка флейт, цимбал и барабанов были также характерны для всех дионисийских праздников[613]". Что из всего этого отсутствует в средневековом или современном аналоге фестиваля? Затемнение лица или ношение масок, женский костюм или звероподобная маскировка, шумная музыка колоколов, буйство и пьянство - все это воспроизводится в праздновании Каландаэ и Брумалии или в мумификации Двенадцати дней. Муммеры - это поклонники бога, имя и существование которого они и их предки давно забыли.

И опять же, не являются ли калликанцари точным воспроизведением сатиров и силенов, когда-либо посещавших Диониса? Их полузвериный облик с ногами козла или осла, прикрепленными к человеческому туловищу, их гротескные лица и козлоподобные уши и рога, их буйное и озорное веселье, их любовь к вину, их страсть к танцам, прежде всего в компании с nereидами, непристойность их действий, а иногда и внешнего вида, их распутство и похоть - все эти общепризнанные атрибуты калли канцари объявляют их прямыми потомками пестрых товарищей Диониса.

Такова моя интерпретация фактов, собранных Политесом, и она отличается от той, которую он выдвигает, меняя местами причину и следствие. Начиная с того факта, что переодевание в различные маскировки было главной характеристикой Каландаэ и Брумалии и сохранилось в мумификации Двенадцати дней, но не сумев завести свои исследования достаточно далеко назад и тем самым обнаружить абсолютную идентичность этих праздников с древней Дионисией, Он считает, что распространенный обычай переодеваться в чудовищные и ужасные одежды в определенный период года - обычай, который он оставляет без объяснения, - был причиной веры в активность чудовищных и ужасных демонов в этот период; Те, кто когда-то были просто человеческими мумиями, были вознесены в ранг сверхъестественных, но все еще выдавали свое происхождение, нося имя, которое означало либо "носители хороших сапог", либо "копытные, но не сапоги".' На мой взгляд, напротив, идентичность современного мумирования с древней дионисией неоспорима; и как в древности вера в сатиров и силенов была причиной принятия сатиropодобных масок в дионисии, так и в более поздние времена, когда сатиры, силены и другие стали включаться в более всеобъемлющий термин калликанцари, именно вера в калликанцари продолжала быть причиной ношения подобных масок во время Двенадцати дней.

И такая интерпретация фактов не менее адекватно, чем у Политеса, объясняет причину, по которой деятельность калликанцари ограничивается двенадцатью днями. То, что в древности было особым сезоном для поминовения Диониса и его помощников, теперь, с очень постепенным, но все же реальным упадком древних верований, стало единственным сезоном. Это само по себе естественно и понятно, но если нужна параллель, то греческий фольклор может ее предоставить. Никто не станет утверждать, что дриады Древней Греции боялись только в первые шесть дней августа, хотя вполне вероятно, что в это время у них был особый праздник; но в современном фольклоре это единственные дни, когда во многих частях Греции можно найти хоть какое-то сохранение памяти о дриадах[614].

Более того, отождествление Калликанцари с сатирами и другими родственными товарищами Диониса проясняет современный обычай, который я заметил ранее в этой главе, но не объяснил - редкий, но известный обычай делать подношения Калликанцари. Сладости, вафли, колбасы и даже свиная кость, которые время от времени кладут в дымоход для Калликанцари, как представляется, соответствуют подношениям, которые раньше делали Дионису и разделяли его сатиры. Возможно, даже выбор свинины (обычно в форме колбасы) или, в более рудиментарной форме выживания, свиной кости, относится к эпохе, когда надлежащей жертвой Дионису на Антестерии была свиноматка; но, конечно, это могло быть обусловлено только тем, что свинина является рождественским блюдом крестьянина и, следовательно, наиболее готовым подношением в это время года.

Как же, спросите вы, вывод, сделанный здесь, а именно, что калликанцари во многих районах являются современными представителями сатиров и других родственных существ, согласуется с другим выводом, сделанным ранее на основе другого набора фактов, а именно, что калликанцари изначально были не демонами, а людьми, которые добровольно или под принуждением своего рода безумия принимали форму и характер зверей? Примирение этих двух, казалось бы, антагонистических выводов зависит прежде всего от происхождения имени Калликанцари.

Условия, которым, по моему мнению, должна удовлетворять эта деривация, уже были указаны в моем обсуждении диалектических форм и в моей критике нескольких дериваций, предложенных другими; но будет хорошо обобщить их здесь. Их четыре.

Во-первых, деривация этого слова, как и всех других, должна включать только такие фонетические изменения, которые находят параллели в других словах языка.

Во-вторых, оно должно признать самую распространенную форму καλλικάντζαρος как центральную и первоначальную, от которой произошли многочисленные диалектические формы, приведенные в таблице выше.

В-третьих, он должен объяснить эту форму как соединение слова κάντζαρος - предположительно с καλός. Ибо в диалекте существует слово σκατζάρι, которое употребляется как синоним καλλικάντζαρος и, очевидно, по форме является уменьшительным от слова κάντζαρος, и точно так же существует другой синоним λυκοκάντζαρος, который не может быть образован из καλλικάντζαρος путем произвольной перестановки слогов, а является отдельным соединением κάντζαρος, предположительно с λύκος.

В-четвертых, и, следовательно, исходя из последнего условия, слово κάντζαρος, будь то отдельно или в сочетании с καλός или λύκος, должно обладать значением, адекватным для обозначения описываемых чудовищ.

Все эти условия соблюдены при отождествлении слова kántzaros с древним словом kéntauros.

Фонетическое изменение, о котором здесь идет речь, для тех, кто не знаком с произношением современного греческого языка, покажется более значительным, чем оно есть на самом деле. В этом произношении следует помнить, что ударение, указывающее на слог, на который падает ударение, - это все, а древнее количество - ничто; кроме того, древние дифтонги *ai* и *eu* стали произноситься соответственно как *av* или *af* и *ev* или *ef*. Таким образом, изменение звука в данном случае может быть справедливо измерено разницей между kéndävros и kándzärös в британском произношении[615]. Таким образом, фонетические изменения, требующие внимания, заключаются в замене *α* на *ε* в первом слоге, введении *ζ* после *τ* и утрате звука *v* перед *p*.

Замена *ε* на *α* очень распространена в греческом языке, особенно (по-видимому, путем ассимиляции) в тех случаях, когда в следующем слоге, как в рассматриваемом нами слове, гласный звук *α*. Так, ἄλαφρός постоянно можно услышать вместо ἑλαφρός (свет), ὄργαλειός вместо ἑργαλειός (ткацкий станок), μετα- вместо μετα- в составных глаголах. Вставка *ζ* (или *σ*) после *τ*, конечно, менее распространенное изменение, но параллели можно найти и для него. Древнее слово τέττιγες (кузнечики) в современном греческом языке звучит как τζίτζικες. Слово латинского происхождения[616] *τεντόνω* (растягиваю) имеет столь же распространенную побочную форму *τσιτόνω*. Классическое слово *τύκανον* (резец) через уменьшительную форму *τυκάνιον* перешло в современное *τσουκάνι*. Слово *κεντήματα* (вышивки) имеет диалектическую форму *κεντζήματα*[617]. От прилагательного *μουντός* (серый, коричневый, сумрачный) образованы субстантивы *μουντζοῦρα* и *μουντζαλιά* (пятно или мазок). Существительное *κατσοῦφα* (сердитость, угрюмость), вероятно, следует отождествить с древним *κατήφεια*. Два наиболее часто используемых эквивалента для "безумного" или "сумасшедшего" - *τρελλός* и *ζουρλός* - вероятно, имеют родственное происхождение: вставка *ζ* в первом случае привела к появлению сначала *τζερλός*, а затем (τ)ζουρλός. Наконец, есть некоторая вероятность того, что слово *kántzaros* в ботаническом смысле, в котором оно сейчас используется, должно быть отождествлено с древним названием растения *κενταυρέϊον* или *κενταύριον*. Первое, правда, сейчас обозначает разновидность можжевельника, а второе, конечно, наш "кентавр"; но это различие в значении, как мне кажется, не является фатальным для идентификации слов. В наши дни простолюдины необычайно расплывчаты в своей номенклатуре природных объектов. В путешествиях я практиковал спрашивать у своих проводников и других людей названия цветов, птиц и тому подобного; и мой общий опыт можно подытожить, сказав, что средний крестьянин делит всех птиц, которых он не ест, на два класса: крупные - ястребы, а мелкие - "маленькие птички, Бог знает что"; сопутствующее пожатие плечами говорит о том, что человеку все равно; большинство же цветов можно с удовольствием назвать либо фиалками, либо гилли-флорами. Поэтому даже если крестьянин с высоким уровнем интеллекта знает, что *kántzaros* - это название вида можжевельника, из этого не следует, что это название всегда принадлежало ему, а не было перенесено на него с какого-то растения, ранее использовавшегося, скажем, для подобной цели. В данном случае известно, что и можжевельник, и какой-то вид кентавра раньше использовались для приготовления лекарственного вина[618], и вино, обработанное тем и другим, предписывалось как "полезное для желудка[619]". Следовательно, путаница двух растений вполне объяснима для крестьянства, не отличающегося любовью к ботанической точности. Но я не полагаюсь на это возможное отождествление; приведенные ранее случаи дают достаточные аналогии.

Далее можно отметить, что в первых двух примерах этой вставки ζ или σ ей сопутствует определенное изменение согласных следующего слога. γ в τέττιγες становится κ, ντ в τεντόνω сокращается до τ. Точно так же, по-видимому, когда ζ был вставлен после τ в κένταυρος, звук ντ был сокращен только до τ, хотя, конечно, потеря звука ν могла произойти и без такой предрасполагающей модификации, как в обычном слове ξέρω (я знаю) для ἤξεύρω.

Поскольку этимологические условия проблемы удовлетворены отождествлением слова κάντζαρος с древним κένταυρος, остается только показать, что название "кентавры" вполне подходит для чудовищ, которых я описал; И я утверждаю, что простое слово κάντζαρος, "кентавр", сохранившееся теперь только в диалектической уменьшительной форме σκατζάρι, адекватно выражает все виды и состояния Калликанцароса, который был изображен; что καλλικάντζαρος, общее слово, от которого происходит так много диалектических разновидностей, будучи просто эвфемистическим соединением κάντζαρος с καλός, как мы уже видели в названии καλλικυρᾶδες, данном нереидам, выражает точно такое же значение, как и простое слово κάντζαρος, "кентавр"; и что λυκοκάντζαρος первоначально обозначал только один вид рода Кентавр, а именно Калликанцароса, чьи животные черты были похожи на волчьи.

Что же тогда древние подразумевали под словом "кентавр"?

Упоминание этого имени уносит нас к знаменитому фризу или фронтону, где в одном великолепном, невозможном творении искусства достоинства человека, его голова и руки, сочетаются с силой и скоростью лошади. Именно этот вид кентавра предпочитали изображать великие скульпторы и художники в лучший период греческого искусства, и именно они стали среди образованных людей кентаврами *par excellence*. Однако при этом не забывали, что они составляют лишь один вид и должны были называться ἵπποκένταυροι, "конные кентавры". Кроме того, в древнем языке названы еще два вида кентавров: ἰχθυοκένταυροι, или рыбо-кентавры, и ὄνοκένταυροι, или осло-кентавры. О первых, похоже, ничего не известно, кроме простого названия, но это не имеет большого значения, поскольку они наверняка не внесли никакого вклада в популярную концепцию полностью наземных Калликанцари. Большой интерес представляют ослы-кентавры.

Но список древних видов кентавров на этом не заканчивается. Других соединений слова "кентавр" не существует, но, тем не менее, были и другие кентавры - другие существа, смешанного человеческого и животного облика. Главными среди них были сатиры, которых в раннем греческом искусстве с равным успехом можно было бы назвать гиппоцентаврами, а в представлениях греко-римского искусства они заслуживали названия, если можно так выразиться, "трагоцентавров". И сами греки признавали этот факт. "Свидетельства монет Македонии, - говорит мисс Джейн Харрисон[620], - весьма поучительны. На монетах Орреския кентавр, человек-лошадь, уносит на руках женщину. В Лете, расположенном неподалеку, с чеканкой, близко напоминающей по стилю, ткани, весу деньги Орреский и других пангейских племен, тип тот же по *содержанию*, хотя и с поучительным различием в форме - обнаженный сатир или сейлен с копытами, ушами и хвостом лошади схватывает женщину за талию..... Это чередование типов, сатира и кентавра, является свидетельством, которое не может быть ошибочным. Сатир и кентавр, слегка отличающиеся друг от друга типы человека-лошади, по сути своей одно и то же". Признание этого факта не ограничивалось Македонией. Знаменитая картина Зевксиса, изображающая домашнюю жизнь кентавров, с самкой кентавра (существом столь же редким, как самка калликанца), сосущей своего птенца, изображает ее в большинстве аспектов, кроме ее пола, условно, но дает ей уши сатира[621]. И наоборот, Ноннус осмелился описать "лохматых сатиров" как "по крови принадлежащих к роду кентавров"[622]. Учитывая эту тесную связь между двумя

типами полулюдей-полуживотных, было бы естественно, что, когда специфическое название "сатир" исчезло, как оно исчезло, из народного языка, а родовой термин "кентавр" сохранился в форме "калликанцарос", сатиры должны были объединиться с теми, кто издревле исповедовал и называл себя кентаврами; а вместе с сатирами, я полагаю, ушли и силены.

Таким образом, слово "кентавр", несмотря на сужающие тенденции греческого искусства, выбравшего гиппокентавра в качестве идеального типа, всегда было всеобъемлющим в народном употреблении, и, возможно, стало еще шире по мере того, как время шло, и отличительные названия сатиров и им подобных забывались; но возможно также, что с самых ранних времен различие между сатирами и кентаврами было просто художественной и литературной условностью, и в народной речи имя "кентавр" применялось к обоим без различия. Но нас не волнует вопрос о том, различали ли простолюдины в древности сатиров и кентавров, или, различая их, впоследствии путали. Стоит лишь заметить, что именно в искусстве греко-римского периода, насколько я могу судить, конные кентавры впервые стали изображаться вместе с сатирами и силенами в *свите* Диониса; и если это дополнение к традиционной трактовке подобных сцен было сделано, как кажется вероятным, в угоду народным верованиям, то дата, когда тесная связь этих двух классов стала свершившимся фактом и их смешение, следовательно, могло произойти, определяется приблизительно.

Таким образом, в какой-то момент, вероятно, не позднее начала нашей эры, родовое название "кентавр" включало в себя несколько видов полулюдей-полуживотных, среди которых наиболее известными были конные кентавры, ослиные кентавры, сатиры и силены; и каждый из этих видов, как мы увидим, внес свой вклад в тот или иной из многочисленных типов современных кентавров, калликанцари.

Конь-кентавр, который был любимым видом среди художников древности, как ни странно, оказал наименьшее влияние на современное изображение калликанцари. Единственный атрибут, который они, по-видимому, получили в основном из этого источника, - это грубая лохматая шерсть, которой они обычно покрыты; "лохматый" - эпитет Гомера для кентавров[623], и гиппокентавры более позднего искусства сохранили эту черту; Лукиан особо отмечает, что на картине Зевксиса самец гиппокентавра был лохматым со всех сторон, причем человеческая часть его была не меньше, чем лошадиная[624].

Осел-кентавр, напротив, редко упоминается античными писателями, но в значительной степени способствует некоторым представлениям о Калликанцари. Аэлиан упоминает это имя в женском роде *ὄνοκενταύρα*, но чудовище, к которому он его применяет, хотя и соответствует своему названию в том смысле, что верхняя часть его тела человеческая, а нижняя - асиничная, не является порождением суеверной фантазии, а, как видно из других фактов, которые он упоминает, неким видом обезьяны, известным ему, не слишком точно, из рассказов какого-то путешественника. *Классическим* источником информации о подлинных сверхъестественных ослах-кентаврах является отрывок из перевода Исайи в Септуагинте[625]: καὶ συναντήσουσιν δαίμόνια ὄνοκενταύροις καὶ βοηθήσουται ἑτέρος πρὸς τὸν ἑτέρον, ἐκεῖ ἀπαύσουται ὄνοκένταυροι εὐρόντες αὐτοῖς ὡς ἀνάπαυσιν- "И встретятся демоны с ослами-кентаврами, и принесут помощь один другому; и найдут кентавры отдых себе и успокоятся." В нашем исправленном варианте это звучит так: "Дикие звери пустыни встретятся с волками (евр. "воющие существа"), и сатир будет плакать со своим товарищем; да, ночное чудовище поселится там". Это сравнение поучительно. Из контекста ясно, что переводчики Септуагинты хотели придать своему переводу греческий колорит даже в ущерб строгой точности; ведь в предыдущем стихе, где в нашей Пересмотренной версии используется слово "шакалы", Септуагинта представляет существ, чьи голоса, как принято

считать, были более привлекательными, - сирен. Поэтому использование слова "ослы-кентавры" не может быть продиктовано какими-либо педантичными представлениями о буквальном переводе. Эти существа, при всем отсутствии других литературных гарантий, должны были быть хорошо знакомы народному воображению. Что же можно узнать из этого отрывка об их характере? По-видимому, они являются ближайшим греческим эквивалентом "воющих существ" и "ночных чудовищ"; и в греческом языке такой акцент сделан на утверждении, что они "найдут себе покой и успокоятся", что, несомненно, в целом они должны были нести в себе характер беспокойства. Эти беспокойные шумные ночные чудовища, по форме наполовину люди, наполовину азиаты, явно являются прототипами некоторых современных калликанцари.

О многих чертах, унаследованных Калликанцари от Сатиров и Силенов, обычных товарищей Диониса, я уже говорил. Что касается внешнего облика, то сатиры, как они стали изображаться в позднем греческом искусстве, явно ответственные за тип козла, столь распространенный в описании калликанцари, в то время как реминисценция силенов, возможно, прослеживается в более редком лысоголовом типе. Но что касается их образа жизни, который, как я показал, имеет много сходств с образом жизни сатиров - их бурное веселье и буйство, любовь к вину, насилие и разврат - эти черты, конечно, нельзя отнести к сатирам в большей степени, чем к гиппоцентаврам или, тем более, к оноцентаврам, которые, вероятно, были не более трезвыми и целомудренными, чем их сородичи. Скорее, именно общее обладание этими качествами несколькими видами получеловеческих-полуживотных чудовищ позволило объединить их под одним названием "калликанцари".

Таким образом, вывод, сделанный на основе исторического исследования тех древних праздников, которые сегодня представлены Двенадцатью днями, а именно, что калликанцари являются современными представителями чудовищных товарищей Диониса, подтверждается и усиливается этимологическим отождествлением калликанцари (или в простой и не украшенной форме, σκατζάρια) с кентаврами, разновидностями которых являются сатиры и силены.

Остальное современное название, которого я должен коснуться, легко объясняется в свете того, что уже было сказано. Если слово κάντζαρος является современной формой κένταυρος, и если именем "кентавр" обозначалось существо, наполовину состоящее из человека и наполовину из животного, как по форме, так и по характеру, то имя λυκοκάντζαρος, очевидно, должно означать существо, наполовину человек, наполовину волк, такое, которое древние могли бы назвать ликоцентавром, но на самом деле называли λυκάνθρωπος. Тогда Лусосантарос этимологически должно означать оборотня - человека, превращенного либо своей собственной силой, либо каким-то внешним воздействием в волка.

Идея ликантропии, вероятно, была знакома крестьянам Греции с древнейших времен и до наших дней, либо сохранившись традиционно, как многие другие верования, либо, возможно, стимулированная реальным опытом; Ведь ликантропия - это не просто плод воображения, а вполне реальная и страшная форма безумия, под влиянием которой страдалец считает себя превращенным (и с помощью одежды или ее отсутствия пытается превратиться) в волка или другое дикое животное, и в этом состоянии у него развивается и удовлетворяется тяга к человеческой плоти. Вспышки этого заболевания были ужасно частыми на востоке Европы в Средние века, особенно среди славянского населения; и вряд ли Греция полностью избежала этого бедствия. Но независимо от того, получила ли идея такой импульс или нет, она, безусловно, была известна древним грекам, и не полностью забыта в наши дни. Об этом любопытно свидетельствуют некоторые вопросы, заданные аркадским крестьянином американскому археологу. Среди ложных сведений,

распространяемых греческой прессой в качестве новостей, он видел, но из-за желаемого классического стиля не понял, некоторые утверждения, касающиеся каннибалистических привычек краснокожих индейцев; и пункты, по которым он искал просвещения, были, во-первых, бегают ли они на четвереньках, и, во-вторых, ходят ли они голыми или носят волчьи шкуры. В сущности, единственной формой дикости, знакомой его уму, был оборотень.

Вот, казалось бы, ключ к объяснению первого вывода, к которому мы пришли, а именно, что калликанцари изначально были людьми, способными превращаться в зверей. Название *λυκοάντζαρος* или оборотень, можно утверждать, включает в себя идею такого превращения; и идея, первоначально связанная с одним видом, была распространена на все племя калликанцари. На первый взгляд, такое объяснение привлекательно и кажется правдоподобным; но более зрелое рассмотрение заставляет меня отвергнуть его.

Во-первых, хотя слово *λυκοάντζαρος* этимологически не может означать ничего, кроме оборотня, когда оно было впервые использовано, в настоящее время в немногих районах, где можно услышать это название, в Кинурии, в Мессении и, насколько я могу судить, на Крите, оно не подразумевает превращения людей в зверей; Это просто вариант формы *καλλικάντζαρος*, ничем не отличающийся от него по смыслу, и калликанцари в этих районах - это демоны определенной гибридной формы, а не люди, временно превращенные в зверей. И наоборот, на Кикладах и в других местах, где распространена вера в это превращение людей, соединение *λυκοάντζαρος*, кажется, неизвестно, а в моде *καλλικάντζαρος* (или какая-то диалектическая форма того же слова). Поскольку во многих местах, где используется только родовое название *Callicantzari*, человеческое происхождение этих чудовищ сохраняется, а в тех немногих районах, где используется также специфическое название *Lusocantzari*, человеческое происхождение отрицается, трудно поверить, что в этом отношении сохранившиеся представления о роде могут быть результатом устаревших представлений о виде.

Во-вторых, если ради аргументации допустить, что калликанцари всегда были демонами, то каким образом оборотень, *λυκάνθρωπος*, само имя которого доказывало его получеловеческое происхождение, сменил это имя на *λυκοάντζαρος*? Как получилось, что человек, который иногда превращался в волка, был отнесен к одному из видов рода существ, которые *ex hypothesi* были не людьми даже по происхождению, а демоническими существами? Мы должны были бы предположить, что крестьяне той эпохи, в которую произошло изменение названия, не делали различий между людьми и демонами, что, по словам Евклида, абсурдно; поэтому предположение о том, что калликанцари всегда считались демонами, пока в их ряды не были приняты оборотни, не может быть поддержано. Скорее, сходство между первыми калликанцари и оборотнями, сделавшее возможным их слияние, должно было заключаться в вере в то, что и те, и другие были людьми, превращенными в животных.

Поскольку вера в метаморфозу людей в калликанцари существовала до той эпохи - боюсь, совершенно неопределенной, - когда слово *λυκάνθρωπος* пришло в запустение^[626] и было заменено на *λυκοάντζαρος*, где нам искать истоки этой идеи?

Поскольку Калликанцари носят имя кентавров, очевидно, что запрос должен быть перенесен еще дальше в прошлое, и что необходимо исследовать древние идеи о происхождении кентавров. Пиндар часто обращается к мифам о кентаврах; какого мнения он придерживался о природе кентавров? Были ли они божественного происхождения или человеческого? Мы увидим, что у него не было определенного мнения на этот счет. Обе традиции происхождения кентавров были ему знакомы, так же как обе традиции до сих пор

преобладают в современных рассказах о Калликанцари; иногда он следует одной, иногда другой. С одной стороны, кентавр Хирон последовательно описывается как божественный. "Хотел бы я, - говорит Пиндар[627], - чтобы Хирон... широкоплечий отпрыск Кроноса, сына Ураноса, жил, а не пропал, и чтобы зверь диких земель правил над пелионскими лугами"; и снова он называет его "Хирон, сын Кроноса[628]" и "зверь божественный[629]". По мнению Пиндара, Хирон, будь то зверь или бог, конечно же, не человек; и если он однажды назван тем же поэтом "магнезийским кентавром[630]", то эпитет, возможно, должен лишь указать на его место обитания. Его божественность явно утверждается, и легенда о том, что он отказался от божественного дара бессмертия, чтобы освободить Прометея, согласуется с доктриной Пиндара.

Но, с другой стороны, история Иксиона, рассказанная Пиндаром, раскрывает другую традицию. Сам Иксион был человеком; за свой самонадеянный грех - вождение жены Зевса - "он быстро пострадал, как заслуживал простой человек, и получил несчастье неповторимое[631]". Поэтому сын Иксиона от туманной матери не мог быть божественным. Облако, с которым он спарился в своем заблуждении, "родило ему, несравненному из Граций, чудовищного сына, такого же, как она, не имеющего никакого звания ни среди людей, ни там, где боги имеют свой удел; его она воспитала и назвала Кентавросом; и он в долинах Пелиона спарился с магнезийскими кобылами, и оттуда возникло дивное воинственное племя, подобное обоим их родителям - нижними частями они походили на своих плотин, а верхней рамой - на своего отца[632]". Итак, первый кентавр, основатель рода, хотя и был получеловеком по происхождению, ни в коем случае не был божественным. Как же тогда Хирон, один из представителей этой расы, стал божественным? Эти две традиции несовместимы. Пиндара как поэта это не беспокоило; он выбирал то одно, то другое, чтобы вышивать. Но для науки мифологии несоответствие двух традиций имеет большое значение. И снова мы должны перенестись в поисках дальше - к Гесиоду и Гомеру.

Первый, помещая битву лапифов и кентавров среди сцен, изображенных на щите Геракла[633], ни словом не намекает на то, что оба участника битвы были не людьми; контраст между ними заключается исключительно в оружии, которое они используют. У лапифов перечислены их вожди: Кайн, Дриас, Пиритос и остальные; у кентавров аналогичным образом перечислены их вожди: "огромный Петреос и Асболос авгур, Арктос и Оурейос, черноволосый Мимас и два сына Пеукеея, Перимед и Дриалос". Рассказ похож на описание схватки двух племен, одно из которых было экипировано в доспехи и использовало копья, а другое было более примитивным и вооружено лишь грубым деревянным оружием.

С таким представлением кентавров соглашается и Гомер в *"Илиаде"*, ибо, хотя он и называет их Pheres или "зверями", совершенно ясно, что это собственное имя племени людей, обитавших на горе Пелион и едва ли менее доблестных, чем герои, которые их покорили. Никогда не видел я, - говорит Нестор, - и не увижу других таких людей, какими были Пирифой и Дриас, пастух хозяев, и Каин, и Эксадион, и богоподобный Полифем, и Тесей, сын Эгея, подобные бессмертным. Так были они могущественнейшими из людей на земле, и с могущественнейшими сражались, даже с горным Фересом, и страшно уничтожили их[634]". И снова мы слышим, как Пиритос "отомстил мохнатым Фересам и изгнал их с Пелиона, чтобы они поселились поблизости от Эфиков[635]". Кроме имени "Ферес", которое мы вскоре рассмотрим, в этих отрывках, как и у Гесиода, нет ничего, что позволило бы предположить, что конфликт лапифов и кентавров означает что-то иное, кроме уничтожения или изгнания примитивного и дикого горного племени людьми, которые, надев доспехи, продвинулись на один важный шаг в материальной цивилизации. И все же в некоторых отношениях племя

кентавров, согласно Гомеру, было, по крайней мере, равным своим соседям; ведь Хирон, "справедливейший из кентавров"[636], был учителем и величайшего воина Ахилла[637], и величайшего врача Асклепия[638]. Единственный отрывок из Гомера, который, как считается, подразумевает, что кентавры не были людьми, взят не из *"Илиады"*, а из *"Одиссеи"*[639] - ἔξ οἱ Κενταύροισι καὶ ἀνδράσι νεῖ κοῦ ἐτύχθη - что мисс Харрисон[640] переводит как "Отсюда пошла вражда между кентаврами и людьми",', делая из этого вывод о нечеловеческой природе кентавров. Однако правомерно принять слово ἀνδράσι в более строгом смысле и перевести строку: "Отсюда возникла вражда между кентаврами и героями", то есть героями Пиритом, Дриасом и другими; в этом случае вывод будет ослаблен. Но в любом случае *"Илиада"*, более ранний авторитет, последовательно изображает Хирона и других кентавров людьми. Традиция о божественном происхождении, должно быть, возникла между датой написания *"Илиады"* и временем Пиндара, и с тех пор и до сих пор народное мнение должно было разделиться по вопросу о том, были ли кентавры, Калликанцари, людьми или демонами. Но одна часть вывода, к которому мы пришли вначале, а именно, что калликанцари изначально были людьми, обоснована свидетельствами Гомера и Гесиода.

Что же тогда делать с другой частью этого вывода? Существует древнее доказательство того, что калликанцари изначально были людьми; но что свидетельствует о метаморфозе этих людей в зверей? Альтернативное имя кентавров - Ферес.

Этнологическое объяснение этого имени было недавно предложено профессором Риджуэем[641]. Сделав вывод из свидетельств *"Илиады"*, что "фересы - это еще не более чем горное племя, и их еще не считают полулошадьми-полулюдьми", он указывает на основании Пиндара, что Пелион был страной магнетов[642] и что Хирон не только обитал в пещере на Пелионе, но и сам назывался магнетом[643]. Вполне вероятно, - продолжает он[644], - что миф о кентавре возник из-за того, что более древняя раса (пеласги) продолжала держаться в горах, которые всегда были последним убежищем остатков завоеванных рас. Поначалу племена Пелиона, возможно, дружелюбно отнеслись к ахейскому захватчику, который занимался покорением других племен, с которыми у них была давняя вражда; и как норманнские поселенцы в Ирландии отдавали своих сыновей на воспитание коренным ирландцам, так и ахейский Пелей доверил своего сына старому Хирону. Не следует также забывать, что завоевательные расы часто относятся к покоренным как с уважением, так и с неприязнью. Они уважают их за мастерство волшебников, потому что старшие расы знакомы с духами земли..... С другой стороны, поскольку старшие расы были загнаны в самые бесплодные районы земли и постоянно оттесняются все дальше, а их женщин уводят, они, естественно, не теряют возможности отомстить своим врагам и выходят из своих домов в горах или лесах, чтобы грабить и, в свою очередь, уводить женщин. Поэтому завоеватели относятся к аборигенам с ненавистью и приписывают им все дурные качества, хотя при необходимости прибегнуть к колдовству они всегда прибегают к помощи одного из представителей ненавистной расы".

Далее следует ряд примеров из разных частей света, которые вполне оправдывают такую оценку отношений между завоевателями и завоеванными. Но, применяя полученный таким образом принцип к случаю кентавров, профессор Риджуэй идет немного дальше. "Так как несомненно, что аборигенные племена, выжившие в горах и лесах, считаются не только искусными в магии, но и звероподобными в своих похотях, и даже превращаются в гадюк и

диких зверей в воображении своих врагов, мы можем обоснованно заключить из мифа о кентаврах, что древние пеласгические племена Пелиона и Оссы смогли бросить вызов фессалийским захватчикам, и что они с самых отдаленных времен владели этими горами.

Теперь мы можем объяснить, почему они называются Ферами, Кентаврами и Магнетами. Ученые единодушны в том, что Pheres (φῆρες) - это всего лишь эолийская форма θῆρες, "дикие звери". Такое название, скорее всего, не было принято самим племенем, а является скорее оскорбительным термином, примененным к ним их врагами. Центавр, вероятно, был названием какого-то отдельного клана Магнетов[645].

Профессор Риджуэй, как я понимаю, считает, что враги называли центавров Pheres или "зверями", потому что они были звероподобными по характеру, и подкрепляет свою точку зрения утверждением, которое я выделил курсивом. В этом вопросе я присоединяюсь.

Во-первых, фраза, о которой идет речь, основана только на одном из многих примеров, которые он приводит в качестве доказательства отношений между захватчиками и аборигенами, и то на самом сомнительном, поскольку она зависит от несколько произвольной интерпретации отрывка[646] Прокопия. "Он писал, - говорит профессор Риджуэй[647], - в шестом веке в Британии следующее: "Люди, которые в давние времена жили на этом острове Британия, построили большую стену, которая отрезала значительную его часть. По обе стороны от этой стены земля, климат и все остальное различно. В районе, расположенном к востоку от стены, царит здоровый климат, меняющийся в зависимости от времени года, умеренно теплый летом и прохладный зимой. Он густо заселен людьми, которые живут так же, как и другие народы". Перечислив природные достоинства, он продолжает: "К западу от стены все совершенно наоборот; так, что человеку невозможно прожить там и получаса. Гадюки, змеи и всевозможные дикие звери делят между собой владения этой страны; и что самое удивительное, туземцы говорят, что если человек пересекает стену и попадает в район за ней, он тут же умирает, будучи совершенно не в состоянии противостоять язвенному климату, который там преобладает, и что любые звери, которые забредают туда, сразу же встречают свою смерть".

Не приходится сомневаться, что здесь имеется в виду стена Адриана, поскольку древние географы путаются в ориентации острова.

Поэтому вполне вероятно, что гадюки и дикие звери, жившие за стеной, были не кем иным, как каледонцами, и неудивительно узнать, что внезапная смерть настигала человека или зверя, пересекавшего их территорию".

То, что заявление коренного британца, сделанное в шестом веке, о том, что страна за стеной Адриана отличается язвенным климатом и кишит гадюками, змеями и дикими зверями, следует считать даже вероятным доказательством того, что римляне или коренные жители Британии считали каледонцев ядовитыми животными, вызывает у меня удивление. Вопрос о том, называли ли кентавров ферами из-за их звериной репутации среди соседних племен, должен решаться независимо от этого умозаключения и по собственным основаниям.

Во-вторых, было ли в поведении кентавров, известном Гомеру, что-то зверское, что могло бы заслужить для них название "звери"? Все, что древняя мифология рассказывает об их поведении, можно кратко суммировать: они сражались с мужчинами и уводили в плен женщин соседних племен, а иногда пили вино до бесчувствия. Неужели ахейцы были настолько ярыми воздержанниками, что прозвали "зверями" тех, кто слишком вольно употреблял интоксиканты? Неужели захватчики Греции и нападавшие на Трою считали борьбу столь предосудительной? Или это практика кентавров уносить женщин своих врагов

осудила их за "звериную похоть"? Во все века, конечно, *humanum est errare*, но в ту раннюю эпоху эта практика была не только человеческой, но и мужественной; женщины врага были одним из законных призов набега. В мифологии нет ничего, что могло бы оправдать веру в то, что моральное поведение кентавров было настолько, что в ту эпоху они получили позорное название "звери".

И здесь искусство поддерживает мифологию; ведь очевидно, что изображение кентавров в полуживотной форме не может быть отделено от их имени Ферес; одна и та же идея должна лежать в основе обоих. Если имя Ферес было дано кентаврам из-за их жестокости или похоти, то их животная часть в изображениях раннего греческого искусства должна была выражать одно или оба этих качества. Но что мы находим? Обсуждая развитие кентавра-лошади в искусстве, мисс Харрисон[648] отмечает, что хотя в любящих лошадей Афинах к середине V века до н. э. конный элемент преобладал в составном существе, "в архаических изображениях все наоборот. Кентавры в искусстве те же, что и в реальности, - *люди* с человеческими ногами и ступнями, но это лохматые горцы с некоторыми качествами и повадками зверей; поэтому, чтобы обозначить это в стране, где любят лошадей, к их человеческим телам неловко приделаны задние конечности лошади". Итак, особыми "качествами и привычками зверей", если таковые имеются, у кентавров должны быть их жестокость и похоть. Адекватно ли их символизируют "задние конечности лошади, неловко прикрепленные к их человеческим телам"? В архаических сценах конфликта именно человеческая часть кентавра принимает на себя основную тяжесть борьбы, а в качестве оружия используется ветка дерева, примитивное человеческое оружие; кентавр сражается так, как сражается человек. Если бы он был изображен с рогами, зубами или когтями в качестве оружия нападения, то его животная часть справедливо символизировала бы его звериную жестокость; но кто может обнаружить следы драки в его лошадиных пояснице и крестце, задних ногах и хвосте? Или, если драчливость не является тем особым качеством, из-за которого кентавров называли "зверями" и изобразили в полуживотном облике, то не является ли это их развратом, на который пыталось намекнуть искусство? Конечно, если ранние художники понимали, что имя *Phereas* было презрительным обозначением племени, зверствующего в своей похоти, греческий вкус не был настолько нетерпим к итифаллическим изображениям, чтобы прибегать к такому загадочному символу, как задние конечности лошади. Но если предположить, что, хотя чувство скромности, неизвестное последующим поколениям, удержало тех ранних художников от более очевидного способа выражения смысла, идея разврата кентавров действительно присутствовала в их сознании, то Хирон тоже попадает под то же осуждение и запятнан тем же пороком, что и остальные. На чернофигурной вазе, - говорит профессор Риджуэй, *говоря о достоинствах*, а не о пороках этого кентавра, - герой (Пелей) подводит маленького Ахилла к Хирону, который изображен в виде почтенного старца с белой бородой, облаченного в длинную мантию, из-под которой выглядывает задняя часть уменьшенного пони, причем конская часть является лишь дополнением к полной человеческой фигуре[649]. Таким образом, в том, что касается животной части, изображение Хирона в раннем искусстве ничем не отличается от изображения других кентавров, и качество, которое символизирует конская часть в них, вменяется и ему. Однако обвинять в звериной похоти добродетельного Хирона, избранного учителя великих героев, просто невыносимо. В сущности, ни одно объяснение имени Ферес в мифологии и бифигурного изображения кентавров в искусстве не может быть действительно удовлетворительным, если не считаться с Хироном, самым известным и "самым справедливым" из кентавров, а также с остальными членами племени. Какая-то общая для всех них черта - а значит, не похоть или другая злая страсть - должна лежать в основе любого адекватного толкования имени "Звери".

Если имя Ферес не могло быть оскорбительным термином, примененным ахейскими захватчиками к пеласгам из племени кентавров в знак их похоти или других дурных качеств, то могло ли оно быть термином уважения? Возможно, сейчас оно не звучит как уважительное название, но с учетом этнологического принципа, который озвучил профессор Риджуэй, а именно "расы-завоеватели часто относятся к покоренным как с уважением, так и с отвращением", этот вопрос стоит продолжить. Сам принцип кажется мне вполне обоснованным; я не согласен лишь с его применением в конкретном случае с кентаврами.

Он показывает, что раса завоевателей склонна уважать побежденных за их мастерство волшебников. Это, безусловно, верно и в рассматриваемом нами случае. Хирон пользовался большим авторитетом в искусстве магии и пророчества. Именно у него Асклепий научился "быть целителем многих мучительных недугов людей; и таким образом всех, кто приходил к нему, будь то измученные саморастущими язвами, или с конечностями, раненными блестящей бронзой или камнем, далеко отбитыми, или омраченными летним зноем или зимним холодом, он избавлял, освобождая каждого от его недуга, одних смягчающими заклинаниями, других благотворными зельями, или еще он подвешивал их конечности с помощью чар, или хирургическим путем поднимал их к здоровью[650]". И именно к Хирону прибегал за советом сам Аполлон, от которого он узнал о счастливой судьбе девы Киринеи[651]. Хирон не был единственным представителем подобных искусств среди кентавров; Гесиод также называет Асболоса прорицателем.

Если племя кентавров пользовалось репутацией колдунов, то могло ли это послужить причиной того, что их стали называть "зверями"? Может быть, считалось, что при использовании своих магических способностей они могли превращаться в зверей?

В пределах греческого фольклора мы уже однажды сталкивались с подобной верой, а именно в случае со "стригиями", старыми ведьмами, способными превращаться в хищных птиц; и в фольклоре всего мира эта идея встречается очень часто. Нет необходимости перегружать эту главу массой записанных примеров; достаточно вердикта первого авторитета по этому вопросу. Согласно Тайлору[652], вера в то, "что некоторые люди, благодаря природному дару или магическому искусству, могут на время превращаться в хищных диких зверей", - это "широко распространенная вера, проходящая через дикарскую, варварскую, классическую, восточную и средневековую жизнь и сохранившаяся до наших дней в европейских суевериях". Происхождение этой идеи, - говорит он, - ни в коем случае не объяснено в достаточной степени, но он отмечает, что "действительно случается, что при различных формах психических заболеваний пациенты робко крадутся, жаждут укусь и уничтожить человечество и даже воображают себя превращенными в диких зверей". Являются ли подобные случаи безумия причиной или следствием этого убеждения, он не определяет; но добавляет, что наиболее важно для данного вопроса, что "профессиональные колдуны подхватили эту идею, как и любое другое болезненное заблуждение, и притворяются, что превращают себя и других в зверей с помощью магического искусства"; И далее[653], приводя в качестве иллюстрации отрывок из "Эклог"[654], в котором Вергилий "рассказывает о Моэрисе, превращающемся в волка с помощью ядовитых трав, вызывающем души из могил и околдовывающем урожай", он указывает, что в народном мнении эпохи Вергилия "искусства оборотня, некроманта или "медиума" и ведьмы были разными ветвями одного ремесла.'

Если кентавры были племенем известных колдунов, а также получили вторичное название "звери", то аналогия с мировыми суевериями позволяет предположить, что связь между этими двумя фактами следует искать в их магической силе принимать облик зверей.

Какой именно звериный облик чаще всего принимали кентавры, нас мало волнует. Аналогия, на которую опирается мое толкование имени Ферес, безусловно, предполагает какую-то более страшную форму, чем лошадь; да и само слово *φῆρες* обозначает скорее диких и диких зверей, чем домашних животных. Но конь-кентавр, хотя он и монополизировал искусство, не был единственной известной формой кентавра, и, если судить по современным описаниям калликанцари, он так прочно удерживался в народном воображении, как некоторые другие типы. Возможно, само его существование объясняется лишь эстетическим вкусом народа, любившего лошадей. Пиндар, несомненно, знал об одном Кентавре, более раннем по дате и гораздо более чудовищном, чем те конные кентавры, которых предпочитали изображать художники, и привел соответствующую генеалогию. Более того, в отрывке Гесиода, который я цитировал выше и который, благодаря своему согласию с *Илиадой* в отношении человеческого характера кентавров, доказывает, что он воплощает раннюю традицию, есть, по крайней мере, предположение о более дикой форме, принятой кентаврами. Несколько их имен в этом отрывке [655], похоже, указывают на различные качества и привычки, которыми они обладали. Один из них называется Петреос, потому что кентавры жили в скалистых пещерах, или потому, что они бросали камни в своих врагов; другой - Оурейос, потому что они были горным племенем; еще есть два сына Пекея, названные так потому, что оружием кентавров были сосновые ветви. А почему еще один назван Арктос? Не потому ли, что кентавры с помощью колдовства приняли облик медведей? Есть некоторая вероятность того, что конный тип кентавра, традиционный кентавр греческого искусства, появился сравнительно поздно, и что далекая эпоха, давшая кентаврам имя Ферес, скорее верила, что это племя колдунов было склонно превращать себя в более чудовищные и ужасные формы медведей и других диких зверей.

Но если конкретное животное, которое греческие художники выбрали в качестве составной части своих кентавров, имеет второстепенное значение, то тот факт, что их кентавры всегда были составными по концепции, всегда состояли из человека и животного, очень важен. Обсуждая различные типы калликанцари в разных частях Греции, мы обнаружили, что там, где существует вера в их способность к метаморфозам, они появляются в одиночных и законченных формах, а там, где вера в их превращение неизвестна, они представлены в составных формах; И, сделав ранее вывод, что вера в их метаморфозы была подлинным и изначальным фактором суеверия, мы были вынуждены сформулировать принцип, согласно которому существо какой-то одной, нормальной и известной формы, которое изначально считалось способным превращаться в одну или несколько других одиночных, нормальных и известных форм, становится представленным, когда вера в его силу превращения угасает, как существо составной, аномальной и фантастической формы, сочетающее несочетаемые черты нескольких одиночных, нормальных и известных форм. Так и конь-кентавр в греческом искусстве - существо составное, ненормальное, фантастическое, сочетающее в себе несочетаемые черты человека и животного. Если тогда принцип, основанный на фактах современного греческого фольклора, можно применить к фактам древнегреческого фольклора, то конь-кентавр греческого искусства заменил полностью человеческого кентавра, способного трансформироваться в полностью животную форму.

Более того, я склонен думать, что такое развитие событий могло произойти в изобразительном искусстве даже с большей готовностью, чем в словесных описаниях. Ведь даже если художник принадлежал к эпохе, которая еще не забыла, что кентавры были людьми, способными колдовством превращаться в зверей, как он мог отличить кентавра на своей картине либо от обычного человека, если кентавр был в обычном человеческом облике, либо от настоящего животного, если кентавр был в принятом облике? Конечно, он мог бы нарисовать обычного человека и приписать к нему легенду: "Это кентавр, способный

принимать другие формы"; или нарисовать обычное животное с пояснением: "Это не настоящее животное, а переодетый кентавр". Но если такие способы не удовлетворяли его художественные инстинкты, что же ему оставалось делать? Конечно, единственным выходом было изобразить Кентавра в его обычном человеческом облике, а каким-нибудь животным дополнить его, чтобы показать его способности к трансформации. Так он и поступил; ведь в самом раннем искусстве передняя часть Кентавра представляет собой полную человеческую фигуру, а задняя - несколько отделенный конский отросток[656].

Эта художественная традиция не имеет аналогов в Древней Греции. В Фигалее, как нам рассказывают, когда-то была древняя статуя Деметры, изображенной в виде женщины с головой и гривой лошади; объяснение этого конского придатка заключалось в том, что когда-то она приняла облик кобылы[657]. Другими словами, сила трансформации обозначалась в искусстве составной формой.

Поэтому не исключено, что сам метод, который использовали ранние художники для обозначения способности кентавров принимать различные формы, был неправильно понят последующими поколениями, среди которых человеческое происхождение кентавров и их способность к магическому превращению уже не были преобладающими традициями, что в немалой степени способствовало формированию представления о кентаврах в неизменной составной форме; и что позднее искусство, смешав два несочетаемых элемента в более гармоничное, но менее значимое целое, утвердило людей в этом заблуждении, пока старые традиции не превратились в редкие и местные предания.

Таким образом, на трех отдельных основаниях - аналогии с общемировым суеверием, которое приписывает колдунам способность принимать звериный облик; тенденции, обнаруженной в современном греческом фольклоре, заменить существ, имеющих одну форму, но способных превращаться в другие формы, существами составной формы; и контраст между конными кентаврами архаического искусства и кентаврами Парфенона - мы приходим к одному и тому же выводу, а именно, что кентавры были племенем предполагаемых колдунов, чьим самым ярким проявлением силы, в глазах их ахейских соседей, было превращение себя в диких зверей. Имя Ферес было в то время титулом уважения, ни в коем случае не унижительным для добродетельного Хирона, который, если и использовал свои магические способности главным образом в милосердии и исцелении, несомненно, разделял с другими кентаврами чудесную способность к метаморфозам.

Наш первый вывод относительно калликанцари, а именно, что они изначально были людьми, способными превращаться в зверей, не менее верен, чем второй, который показывает их как современных представителей сопровождавших Диониса сатиров и силенов. Там, где вера в их человеческое происхождение и способность к метаморфозам все еще преобладает, греческая традиция сохранила не только имя, но и основной характер древних кентавров.

Не кажется ли вам правдоподобным, что народная традиция до сих пор верно фиксирует суеверие, которое возникло еще до Гомера и практически игнорируется греческой литературой? Но если верность народной памяти во многих деталях гарантируется ее согласием с тем, что зафиксировано литературой, было бы глупо пренебрегать ею там, где литература молчит или предпочитает другую, до сих пор распространенную традицию. Возьмем только рассказ Аполлодора[658] о битве Геракла с кентаврами и отметим несколько моментов, в которых он подтверждает современные представления о Калликанцари. Старой родиной кентавров, по его словам, до их прихода в Малею был Пелион; Пелион и сейчас является местом, где больше всего рассказов о калликанцари; а на соседнем острове

Скиатос считается[659], что они приходят на Рождество не из нижнего мира, а с материка, старой страны магнетов; даже местные ассоциации тогда, кажется, сохранились, как и в современных рассказах о Деметре из Элевсиса и Фигалеи. Геракла принимали в пещере кентавра Фолоса; калликанцари тоже живут в пещерах во время своего пребывания на земле, и их гостеприимство, хотя их никогда и не искали, было выдержано. Кентавр Фолос ел сырое мясо, хотя и обеспечивал своего гостя приготовленным; калликанцари тоже питались не приготовленной пищей[660], в основном жабами и змеями, но в одной мессенской истории также сырой собачьей плотью[661]. Геракл принес бочонок с вином, и кентавры, братья Фолоса, почуяв запах, устремились в пещеру, желая причинить зло; у калликанцари та же любовь к вину и та же злость. Первые кентавры, вошедшие в пещеру, были обращены в бегство Гераклом с помощью огненных мечей, а его обычное оружие, лук, было использовано им лишь для завершения разгрома; огненные мечи - подходящее оружие для отпугивания калликанцари. Конечно, когда подобные соответствия свидетельствуют о целостности народной традиции на протяжении двух тысяч лет, нет ничего невероятного в предположении, что такая же целостность народной (в отличие от художественной и литературной) традиции существовала еще тысячу лет или более до этого.

Таким образом, оказывается, что в некоторых районах современной Греции, где преобладают убеждения, что калликанцари в своей нормальной форме являются людьми, но способны превращаться в зверей, народная традиция восходит к эпохе, когда ахейские захватчики наделили пеласгийское племя кентавров магическими способностями и в знак особого их проявления называли их Ферами.

В других районах, где калликанцари представлены как демонические, а не человеческие существа, и как чудовища смешанной, а не изменчивой формы, народная память восходит к периоду несколько менее отдаленному, к тому периоду, когда новая концепция, поощряемая, возможно, невольно архаическим искусством, стала преобладающей в классическом искусстве и литературе, в результате чего, надо полагать, в сознании некоторых простолюдинов чудовища составной формы заняли место старых человеческих чудотворных кентавров.

И опять же в других районах, где рождественские муммеры в облике калликанцари являются современными представителями тех поклонников Диониса, которые одевались в облик сатиров или силенов, сохранившиеся традиции относятся в основном к постклассической эпохе, когда полулюди-полуживотные, товарищи Диониса, потеряли свои отличительные имена и были зачислены в ряды кентавров.

Наконец, в тех немногих районах, где язык, по крайней мере, свидетельствует о том, что оборотни также причислялись к калликанцари, народное поверье, хотя и сохранившее много древнее, могло быть изменено суеверием или, скорее, фактической формой безумия, которая была особенно распространена в Средние века.

Таковы были в разных районах и в разные периоды различные развития суеверия, которое возникло из-за репутации колдовства, которой пользовалось пеласгийское племя, обитавшее на горе Пелион в доисторическую эпоху; а сложность современных традиций, касающихся калликанцари, объясняется тем, что все они относятся не к одной эпохе, а охватывают всю историю кентавров.

§ 14. Гении.

Рассказ о божествах теперь почти завершен. Осталось лишь несколько разнородных существ, идентичных или, по крайней мере, сопоставимых с творениями древних суеверий, которых можно объединить под названием στοιχεῖα[662] (в древности στοιχεῖα) или, если принять точный латинский эквивалент, *гении*.

Греческое слово, которое в классические времена служило справедливым эквивалентом для любого смысла нашего слова "элементы", со времен Платона стало техническим термином в физике для обозначения тех первых начал материального мира, которые Эмпедокл ранее называл ῥιζώματα, а другие философы - ἀρχαί. Однако обычно предполагалось, что физические элементы преследуются каждый своим особым духом, и поэтому среди поздних платоников термин στοιχεῖα стал скорее техническим приемом демонологии, чем естественной науки[663]. Каждой составной части видимой вселенной приписывался невидимый *гений*, дух, чье бытие было каким-то образом связано с существованием ее обители; и термин στοιχεῖον был перенесен с материального на духовное.

Но хотя платоники изобрели и ввели этот новый смысл слова, его широкое распространение было, вероятно, не их делом, а любопытной случайностью, возникшей в результате неправильного толкования раннехристианских писаний. В Посланиях святого Павла[664] несколько раз встречается фраза τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, "мирские принципы", , которая, очевидно, была слишком культурной для многих из тех, кто ее слышал или читал. В их сознании оно отражало, вероятно, не больше, чем "быть поработанным слабыми и нищими элементами"[665]" в сознании современного британского крестьянина. Что может быть естественнее, чем то, что комментатор принял это слово в том смысле, который придавали ему платоники, и что простолюдины, услышавшие его изложение, с готовностью отождествили στοιχεῖα, которому им было велено больше не служить, с низшими божествами и местными *гениями*, служению которым они были обязаны уже давно - и которым, более того, несмотря на предполагаемое предписание, они всегда оставались верны? Церковь, по их мнению, признавала существование этих существ; церковный авторитет подтверждал традицию предков; а раз такие существа существовали, было бы глупо игнорировать их; более того, раз Церковь объявила их силами зла, было бы разумно умиловить их, умиротворить их злобу. Так στοιχεῖα стали считаться у каждого здравомыслящего крестьянина своим постоянным демоническим *окружением*. Так они и остались - некоторые из них враждебны человеку, некоторые благожелательны, но все одинаково дикие, неуправляемые духи, так что фраза святого Павла στοιχεῖα τοῦ κόσμου даже появляется в одной народной песне в метафорической форме как описание диких и своенравных молодых людей[666].

Таким образом, само происхождение этого термина делало его всеобъемлющим по значению. Даже великие божества Древней Греции были в некотором смысле локальными - обитателями определенных областей; Посейдона логично было бы назвать *гением* моря, Деметру - кукурузных земель; в то время как меньшие божества всегда ассоциировались с определенными местами и часто были неизвестны в других местах. Но средневековое использование слова στοιχεῖον и его производных имело тенденцию к еще большему расширению значения слова. Был образован глагол στοιχειοῦν[667], который, собственно, и означал поселение *гения* в определенном месте - либо благодетельного *гения*, выступающего в роли божества-покровителя, либо злого *гения*, чья деятельность, таким образом, будет ограничена известными и более узкими рамками; но он также использовался в более широком смысле для обозначения применения каких-либо магических сил. Соответствующее прилагательное στοιχειωτικός[668] применялось к любому, кто имел

дело с джинами или знакомыми духами, и более неопределенно к волшебникам в целом. Так, знаменитый маг Аполлоний Тианский описывается как "пифагорейский философ, имеющий власть над *гениями*" (φιλόσοφος Πυθαγόρειος στοιχειωμатικός)[669]; и два из его многочисленных чудес можно рассматривать как типичное проявление этой власти. Однажды, как сказано, он был призван жителями Византии и там "очаровал (ἐστοιχείωσεν) змей и скорпионов, чтобы они не нападали, комаров, чтобы они полностью исчезли, лошадей, чтобы они были спокойны и не были злобными ни друг к другу, ни к человеку; реку Лик он также очаровал (ἐστοιχείωσεν), чтобы она не разливалась и не причиняла вреда Византии[670]". В первой части этого отрывка глагол, несомненно, используется в очень слабом смысле, поскольку змеи, скорпионы, комары и лошади вряд ли могли считаться обладающими собственными *гениями* или духами-хранителями, над которыми можно было бы применять магию; но очарование реки Лик, безусловно, предполагает сдерживание στοιχείων или *гения* реки в установленных границах. Однако этот более строгий смысл слова проявляется в отношении добрых *джиннов*, которые с помощью магических чар поселялись в каком-либо объекте или месте. Поэтому даже слово στοιχείων вернулось к материальному смыслу и иногда использовалось для обозначения "талисмана" - предмета, в котором обитал *гений*, способный предотвращать войны, мор и тому подобное. *Гении* такого рода, как нам говорят, были поселены тем же Аполлонием в статуях по всему Константинополю[672], где вера в их действенность, похоже, была общепринятой; Ибо там можно было увидеть крест, в середине которого находилась "судьба города, а именно небольшая цепь, концы которой были заперты вместе и которая обладала силой держать город в изобилии всяких благ и давать ему всегда победу над народами (или язычниками), чтобы они не имели больше силы приближаться к нему, но держались бы дальше в стороне от него и отступали, как будто они были побеждены. А ключ от цепи был зарыт в фундамент столбов[673]' на которых покоился крест. Замкнутая цепь, вероятно, была магическим средством, с помощью которого *гений-покровитель* города оставался на своем посту.

Но эти широкие и неясные употребления слова и его производных в большинстве своем исчезли. Лев Аллатий[674] все еще использовал στοιχειωμатικός в значении "маг", но я не нашел его в современном греческом. Пережиток глагола στοιχειοῦν[675] можно увидеть в причастии прошедшего времени στοιχειωμένος, которое в настоящее время применяется в своем истинном смысле к предметам, "преследуемым *джиннами*". А слово στοιχείά, хотя и расширилось в локальном смысле так, что стало фактически синонимом δαιμόνια или ἑξωτικά[676], охватывая все нехристианские божества независимо от их тесной связи с конкретными природными явлениями, все же сохраняет в своем более строгом и, как мне кажется, более частом употреблении значение *genii*.

Термин, предложенный платониками и случайно популяризированный Церковью, удобен для классификации демонов; ведь у древних греков не было популярного слова, которое было бы точно эквивалентным; им приходилось выбирать между расплывчатым термином δαιμόνιον, который не подразумевал привязанности к какому-либо месту или объекту, и специальным обозначением особого вида *гения*. Латинский язык в этом отношении был лучше обеспечен. Однако не следует думать, что введение полезного термина στοιχεία в демонологическую номенклатуру Греции ознаменовало собой какое-либо новшество в народном суеверии. Греки не меньше, чем римляне, с незапамятных времен верили в *джиннов*. Та сцена "*Энеиды*"[677], в которой, когда Эней устраивает поминальный пир в честь своего отца, появляется змея, вкушает от подношений и сама в свою очередь удоистаивается свежей жертвы, будучи либо *гением* этого места, либо сопровождающим героя Анхиза, имеет греческий оттенок; А комментарий Сервия: "Нет места без *гения*, который обычно проявляется в виде змеи" - воскрешает сотни воспоминаний о священных

змеях, обитающих в храмах или изображенных на гробницах Древней Греции. Более того, некоторые из сверхъестественных существ, которые я уже описывал и чья идентичность с существами древних суеверий установлена, по сути, являются *гениями*. Ламия - *гений* мрачной пещеры, где она устраивает свое логово; Горгона - *гений* проливов, где она укрывает свою добычу; и, что самое очевидное, дриады - *гении* деревьев, которые они населяют. Ибо жизнь каждой из них связана с жизнью дерева, в котором она обитает; и все равно, как в старые времена, так и сейчас, когда дерево с возрастом разрушается, ее жизнь тоже заканчивается, и "ее душа покидает его вместе со светом солнца^[678]". Поэтому современный дровосек говорит с максимальной верностью древней традиции, когда называет деревья, где обитают его нереиды, *στοιχειώμενα δέντρα*, "деревьями, преследуемыми *гениями*"; нововведения, которые имели место, касаются только терминологии.

Прежде чем перейти к рассмотрению различных видов *гениев*, которые еще не описаны, необходимо сделать одно предостережение. Не следует полагать, что все *гении*, по аналогии с древесными нимфами, умирают вместе с исчезновением их обиталищ; существование *гения* и объекта преследования действительно всегда тесно и тесно связаны, но не обязательно таким образом, чтобы исключить миграцию *гения* при исчезновении его первой обители во вторую. Однако обратное утверждение, что какой-либо объект может наслаждаться длительным существованием после ухода из него обитающей в нем силы, можно считать маловероятным.

Джинны, с которыми я сейчас хочу разобраться, делятся на пять основных категорий в зависимости от места обитания. Это, во-первых, здания, во-вторых, вода, в-третьих, горы, пещеры и пустынные места, в-четвертых, воздух, в-пятых, люди.

В Греции повсеместно признаются *джинны* зданий. Формы, в которых они появляются, разнообразны; отчасти это можно объяснить верой в то, что они обладают способностью принимать различные формы по своему желанию; но несомненно и то, что их обычная форма в какой-то степени определяется характером здания - дома, церкви или моста, - хранителем которого каждый из них является.

Гений дома почти всегда появляется в облике змеи, или, по словам Льва Аллатия^[679], ящерицы или другой рептилии. Считается, что его постоянное жилище находится в фундаменте, и нередко какая-нибудь дыра или щель в грубом земляном полу рассматривается как вход в его жилище. Известно, что в такие отверстия крестьяне посыпают хлебные крошки^[680]; Мне сообщили, хотя я и не могу поручиться за это как очевидец, что в праздник того святого, чье имя носит хозяин дома, он иногда совмещает служение и христианскому, и языческому божествам-покровителям, заменяя вином воду, на которой обычно плавают масло для священной лампы перед иконой святого, и возливая молоко - ибо старшие божества не одобряют интоксикантов - на отверстие, ведущее в подземный дом *гения*. Если случится так, что в норе окажется змея и молочный потоп заставит ее поскорее выбраться из своего укрытия, ее появление в доме приветствуется тихим восторгом или несколькими тихими словами приветствия. Ибо ни в коем случае нельзя пугать "хранителя дома", *νοικοκύρης*^[681] или *τόπακας*^[682], как его иногда называют, каким-либо звуком или внезапным движением. Тем более нельзя причинять ему физическую боль или насилие; последствия такого действия, даже если оно произошло по неосторожности,

быстры и ужасны: падает сам дом, или член семьи, виновный в этом, умирает тем же способом, каким он убил змею[683].

Все эти верования и обычаи, вероятно, имеют древнюю историю. Теофраст[684] отмечает, что суеверный человек, увидев в доме змею, устанавливает для нее святилище на этом месте. Наблюдение за такими змеями также было признанным отделом "домашнего гадания" (οἰκοσκοτική), о котором некто Ксенократ - не ученик Платона - написал трактат[685]. Вероятно, они были известны как οἰκουροί, "хранители дома" (название, идентичное по значению современному νοικοκύρης), поскольку именно так, во всяком случае, Гесихий[686] обозначает большую змею, которая, по словам Геродота[687], была "хранителем (φύλακα) акрополя" в Афинах, и, которая, оставив нетронутыми медовые лепешки, которыми ее кормили каждый месяц, доказала афинянам, когда им угрожало второе персидское нашествие, что их божество-покровитель покинуло акрополь, и решила также эвакуировать город. Таким образом, те немногие факты, которые зафиксированы об этом веровании в древности, настолько точно соответствуют современным наблюдениям, что из мельчайших деталей последних можно смело выводить контуры первых.

Чаще всего церковных *джинов* можно увидеть или услышать в виде быков, в основном быков[688], но также быков и телок[689]. Они появляются, как и все *джинны*, чаще всего ночью и, по словам одного авторитета, "украшены различными драгоценными камнями, от которых исходит такая яркость, что освещают всю церковь". "Они редко бывают вредными", - продолжает тот же автор[690]; "те немногие, которые называются просто какá, не осмеливаются устраивать свои жилища в церквях, но устраивают свои логова поблизости от них, чтобы причинять вред прихожанам". Недалеко от Каламаты, на склоне горы, стоит часовня, посвященная Святому Георгию. Крестьяне рассказывают, что на каждом ежегодном празднике, проводимом там 23 апреля, из норы неподалеку выходил *гений* и пожирал одного из собравшихся на праздник. Через несколько лет добрые люди, видя, что от этой ежегодной катастрофы нет никакого средства, решили отказаться от праздника. Но за неделю до праздника всем им одновременно во сне явился святой Георгий и заверил, что они не пострадают на празднике, потому что он запечатал чудовище. И действительно, они отправились туда и обнаружили, что отверстие закрыто массивным камнем, на котором отпечатался след конского копыта, так как святой Георгий, желая, чтобы отверстие всегда оставалось закрытым, заставил своего коня ударить копытом по камню. С тех пор святой стал носить фамилию Πεταλωτής (от πέταλον - "башмак" или "копыто" лошади) и по сей день изображает на камне след копыта".

Однако безобидные *джинны* чаще всего приписываются к церквям, осуществляя над ними своего рода опеку и проявляя интерес к прихожанам. В Маруси, деревне неподалеку от Афин, есть церковь, в фундаменте которой, как считается, до сих пор таится *гений* в виде быка; и когда кто-то из прихожан собирается умереть, слышно, как бык трижды ревет в полночь. На такое же отличие претендовала церковь в Афинах, и говорят, что рев быка в ней был слышен при жизни старика по имени Лиулес[691]. Другие церкви в Афинах, чтобы не отставать, претендовали на обладание *джиннами* в виде змеи, черного петуха и женщины, которые следовали примеру быка и издавали соответствующие крики трижды в полночь в качестве предвестия подобных событий[692].

Почему именно *гении* церквей появляются в основном в виде быков, я не могу определить. Когда *гений* реки проявляется в таком виде, связь с древностью очевидна; ведь речные боги, которые *ex vi termini* являются *гениями* рек, чье имя они разделяют, издревле постоянно изображались в виде быков. Все, что можно сказать, - это то, что тип *гения* стар, хотя его локализация нова и трудно объяснима.

Джиннов мостов нельзя, пожалуй, отличить от *джиннов* тех рек или оврагов, через которые перекинута мосты. Обычно их изображают в виде драконов или других грозных чудовищ, и они наиболее известны благодаря жестокой пошлине, которую они взимают во время строительства моста. Первоначальная концепция, несомненно, заключается в том, что речной бог требует жертвы, даже человеческой жизни, в качестве компенсации за посягательство людей на его владения. Самая известная из народных песен на эту тему связана с "Мостом Арты", но в разных районах было опубликовано множество версий этой песни, и в некоторых из них названия других мостов заменены; На Крите сюжет связан с "дрожащим мостом" через горный поток возле Канеи[694]; на Пелопоннесе - с "дамским мостом" через реку Ладон[695]; в окрестностях Фермопил - с мостом через реку Эллада[696]; на острове Кос - со старым мостом Антимахии[697]. Песня, в версии[698], которую я выбрал, звучит следующим образом:

"Подмастерьев было три десятка, а мастеров - пять и сорок,

Три долгих года они трудились, чтобы построить мост Арты;

Весь день они строили его, а ночью он рушился.

Мастера стали громко плакать, а подмастерья рыдать:

"Увы, увы всем нашим трудам, Увы всем нашим трудам,

Что весь день мы строим его, а ночью он рушится".

Тогда из самой правой арки им ответил демон:

"Если вы не посвящаете человеческую жизнь, ни одна стена не имеет надежного основания;

И теперь не посвящайте ни сироте-ребенку, ни путнику, ни страннику,

Но отдайте жену мастера-ремесленника, его жену, столь справедливую и любезную,

Что приходит поздно к вечеру, что приходит поздно к ужину".

Услышал это мастер-ремесленник и упал, как пораженный смертью;

Вскоре он написал слово и велел соловью нести:

"Не спеши надевать свой лучший наряд, Не спеши приходить к ужину,

Задержись, чтобы пройти по мосту Арты".

Соловей не расслышал и понес другую весть:

"Спеши надеть свой лучший наряд, Спеши прийти к ужину,

Спеши отправиться в путь через мост Арты".

И вот она появилась, теперь уже во всей красе, на белой от пыли дороге;

Увидел ее мастер-ремесленник, и сердце его оборвалось;

Издалека приветствует она их, Издалека приветствует она их:

"Радости и здоровья, все мои мастера, подмастерья и ремесленники!

Что же случилось с мастером-ремесленником, что он так страдает?"

"Ничего, кроме того, что его кольцо у первой арки упало;

Кто же будет входить и выходить, чтобы вернуть кольцо?"

"Господин, не горюй, я пойду и принесу его тебе;

Позвольте мне войти и выйти, чтобы восстановить ваше кольцо".

Она еще не спустилась полностью, не спустилась и наполовину;

"Натяни трос, прошу тебя, добрый человек, Натяни трос скорее,

Ведь весь мир перевернулся, а я так ничего и не восстановила".

Один орудует лопатой, чтобы накрыть ее, другой разгребает раствор,

Мастер-ремесленник поднимает камень и обрушивает его на нее.

"Увы, увы, такова наша участь, увы, такова наша печальная судьба!

Три сестры мы, и для всех трех начертана жестокая судьба.

Одна пошла строить Доунави, другая - Авлуну,

А я, последняя из всех трех, должна построить мост Арты.

Как трепещет мое бедное сердце, так пусть трепещет и мостовая,

Как падают мои прекрасные локоны, так падают и все, кто перейдет его!"

"Нет, изменись, девушка, измени свою речь и произнеси другое предвестие;

У тебя есть брат, который тебе дорог, и, может быть, он пройдет мимо".

Тогда она изменила свою речь и произнесла другое предвестие:

"Как железо сейчас мое бедное сердце, как железо стоит мост,

Как железны мои прекрасные локоны, так железны будут и те, кто его перейдет!

Ведь брат мой далеко, и, может быть, он пройдет по нему".

Но хотя самые известные примеры жертвоприношений *джиннам* связаны с мостами, этот обычай в менее криминальной форме, чем, который воспевается в народных песнях, распространен по всей Греции и в наши дни. При строительстве дома или любого другого сооружения должным образом рассматривается вопрос об умилоствлении *гения*, уже владеющего участком, и о том, чтобы побудить его стать хранителем здания. Совершается жертвоприношение. Жертва за мир, в зависимости от важности здания и средств будущего владельца, может состоять из быка, барана, козла или петуха (или, реже, курицы с выводком^[699]), предпочтительно черного цвета, как в старые времена жертвы, предназначенные для богов под землей. Выбранное животное в Акарнании и Этолии^[700] доставляют на место, где ему перерезают горло, чтобы кровь попала на камень фундамента, под которым затем погребают тело. В некоторых других местах^[701] достаточно начертить кровью жертвы крест на камне. В этом же районе практикуется снятие эспозиции с жертвы - с лопатки в случае барана и с грудной кости в случае петуха, - что иногда сочетается с жертвоприношением, но не является обязательной частью церемонии.

Но животные, хотя они и являются единственными жертвами, которых убивают на месте, - не единственная форма мирного жертвоприношения. Даже в наши дни, когда, помимо силы закона, чувство гуманности или страх прослыть "нецивилизованным" удерживает крестьянство даже самых отдаленных районов от реального удовлетворения более диких инстинктов наследственных суеверий, все еще существует сильное чувство, что человеческая жертва предпочтительнее животного для обеспечения устойчивости здания. Поэтому, к счастью для душевного спокойствия строителя, принципы симпатической магии предлагают компромисс между реальным убийством и полным пренебрежением традиционным обрядом. Достаточно получить от мужчины или женщины - врага на выбор, а если нет, то "из филантропии", как выражается один греческий авторитет, - какой-нибудь предмет, например волос или обломок гвоздя, или лоскут одежды, или брошенную туфлю, а может быть, нитку или палку[702], помеченную отпечатком ноги или полным ростом человека, и закопать ее под фундаментным камнем нового здания. Таким образом человеческая жертва посвящается *гению* места и умирает в течение года с такой же уверенностью, как если бы ее изображение было отлито из воска, а в сердце вонзилась игла. Другая разновидность того же обряда заключается в том, чтобы заманить на место какого-нибудь прохожего и положить камень в основание на его тень. На Санторини меня самого однажды спасла от подобной участи грубая доброжелательность незнакомца, который оттащил меня от места, где я стоял, и попросил наблюдать за процессом с другой стороны траншеи, где моя тень не могла бы упасть на фундамент. Не застрахованы и приглашенные гости; незавидно положение тех, кто официально обязан помогать при закладке фундамента церквей и других общественных зданий. Демарх (или мэр) Агриниона сообщил мне, что, по мнению окрестных жителей, все его четыре непосредственных предшественника на этом посту пали жертвами этого общественного долга; и он рассказал мне о беспокойстве и тревоге своих женщин, когда сам он недавно подвергся этому испытанию. При этом он честно признался, что держал свою тень подальше от опасного места.

Этим церемониям основания придается столь большое значение, что церковь предусмотрела специальный чин, который читается как в соборе, так и в коттедже; а священника, который присутствует при этом, иногда побуждают произнести благословение на животное, которое должно быть принесено в жертву. Однако это более дорогой обряд: жертву нужно покупать, а священник требует плату за благословение; в то время как погружение в воду жертвы-тени ничего не стоит, более эффективно, поскольку эквивалентно человеческой жертве, и служит прекрасным средством для безнаказанного устранения врага.

Жертвенный обряд иногда совершается и по другим поводам, кроме закладки фундамента. В Афинах предписание народной мудрости предписывает зарезать черного петуха при открытии новой каменоломни[703]; интересный рассказ приводит Бент[704] о подобной сцене при спуске на воду корабля на Санторини. Когда они строят новое судно, то устраивают грандиозную церемонию спуска на воду, или, как они ее здесь называют, освящения, на которой выступает священник; толпа с нетерпением следит за тем, как она спускается на воду, какое положение она принимает, поскольку с этим связано какое-то предзнаменование. В таких случаях принято забивать быка, ягненка или голубя, в зависимости от богатства владельца и размера корабля, и кровью на палубе делают крест. После этого капитан прыгает с носа в море во всей одежде, а за церемонией следует пир и всеобщее ликование". Здесь разумно предположить, что капитан, прыгая в море, проходит через форму принесения себя в жертву морскому *гению*, и что животное, зарезанное на самом деле, является суррогатной жертвой вместо него.

Сила этих суеверий в наши дни, измеряемая сдвигами и компромиссами, к которым прибегают крестьяне, чтобы удовлетворить свои угрызения совести, в значительной степени гарантирует историческую точность таких баллад, как "Мост Арты". Конечно, не то чтобы каждая из многочисленных версий со всем ее местным колоритом должна восприниматься как доказательство человеческих жертвоприношений в каждом из названных мест; на точность деталей в них претендовать нельзя. Но как достоверная картина верований и обычаев, распространенных, возможно, не более двух-трех столетий назад, они заслуживают полного доверия. Как широкая распространенность нескольких версий, так и мастерство, с которым в каждой из них действия мастера-строителя вызывают чувства не отвращения, а скорее жалости к человеку, от которого религиозный долг требовал принести в жертву собственную жену, служат доказательством господства, которое когда-то имело это суеверие в его самой жуткой форме; и намерения современных крестьян, если не их действия, свидетельствуют о том же всепоглощающем страхе *перед джинами*.

То, что описанные мною церемонии в целом носят характер жертвоприношений *джинам*, не вызывает сомнений. В версии "Моста Арты", которую я перевел, и *гений*, и жертва, которую он требует, выступают в качестве *действующих лиц*. Опять же, в некоторых районах слово "жертвоприношение" (θυσία[705] или θυσία[706]) фактически все еще применяется к этому обряду. Наконец, хотя жертвы бывают разных видов и столь же разнообразны формы, в которых может предстать гений, различие между ними, как правило, сохраняется четко; случаи, когда один вид животного служит и *гением*, и жертвой - *гений*, например, предстает в виде петуха или выбранная жертва - змеи, - крайне редки.

Тем не менее, путаница между ними все же случается; первоначальный *гений* места иногда забывается, и жертва задумывается как убитая и похороненная, чтобы из подземного мира она могла осуществлять опеку над зданием, которое является ее могилой. Так, в одной из версий "Моста Арты", во многом уступающей той, которую я перевел, жалоба жены мастера-ремесленника содержит такие строки

τρῆς ὁ ἀδερφοῦλαίς εἶμασταν, ταῖς τρεῖς στοιχεῖά μᾶς βάλαν[707],

"Три сестры у нас, и всех трех они приняли за демонов-хранителей".

Вероятно, такая же путаница в мыслях была причиной изображения *гения* церкви в Афинах в виде петуха, который является самым распространенным видом жертвы; и, возможно, быки, которые так часто являются хранителями церквей, первоначально были жертвами, которые считались наиболее подходящими для основания таких важных сооружений. Этой ошибке, несомненно, способствовало использование слова, которое в его средневековом значении уже обсуждалось, - глагола στοιχεῖόνω. Он, как я уже отмечал, означал строго "обеспечивать (место или объект) *гением*". Но в современном употреблении он может принимать винительный падеж по отношению к жертве, посвященной *гению*, не меньше, чем по отношению к месту, предоставленному *гению*. В Закинфе и Кефалонии, говорит Бернхард Шмидт[708], фраза στοιχεῖόνω ἀρνί, например, означающая "я посвящаю ягненка" *гению*, регулярно используется; так и в приведенном выше переводе "моста Арты" фраза, которую я перевел "не посвящаете человеческой жизни", по-гречески ἄν δὲ στοιχειώσῃς ἄνθρωπο. Теперь глаголы этой формы как в древнем, так и в современном греческом обычно каузативны. Древний δηλόω и современный δηλώνω означают 'я делаю (предмет) ясным' (δῆλος); древний χρυσόω и современный χρυσόνω означают 'я делаю (предмет) золотым' (χρυσός). Аналогично στοιχεῖόνω охотно воспринимается как "я делаю (животное или человека) *гением*" (στοιχεῖόν) места. Поэтому если бы это слово продолжали применять к обряду заклания животного во время церемоний основания в любом месте, где истинная

суть обычая, как это часто случается, была забыта, сам язык сразу же предложил бы ошибочное толкование обычая, примеры которого мы уже видели; жертва была бы возведена в ранг *гения*.

Это развитие современных суеверий дает ключ к прослеживанию эволюции древнегреческой религии, который до сих пор не был замечен теми, кто занимался этим вопросом[709]. Они обычно сравнивали с современным греческим суеверием аналогичные верования и обычаи, распространенные на Балканах и даже за их пределами, и на основании этого делали вывод, что практика принесения жертв *джинам* мест, выбранных для строительства, была славянским импортом. Широкое распространение этого суеверия на Балканах, особенно среди славянских народов, - факт; но вывод заходит слишком далеко. Славянскому влиянию я приписываю возрождение суеверия в его наиболее варварской форме, включающей человеческие жертвоприношения, в Средние века. Древняя история, даже древняя мифология, не содержит ни одной истории, столь наводящей на мысль о варварстве, как одно краткое сообщение, сделанное Суидасом: "В Сен-Мамасе был большой мост, состоящий из двенадцати арок (потому что там было много воды), и там был установлен медный дракон, потому что считалось, что дракон обитает в этом месте; и там было принесено в жертву много девиц[710]". Дату событий, к которым относится этот отрывок, установить невозможно, но я определенно подозреваю, что они произошли после славянского вторжения в Грецию. Но даже в этом случае славяне не стали инициаторами нового обычая, а лишь стимулировали местную веру в то, что *джинны* требуют жертв в качестве компенсации за строительство любого здания в их владениях. Это поверье восходит к гомеровской эпохе, а может быть, уже было старым, когда ахейцы построили свою великую стену с высокими башнями, оплот для себя и своих кораблей против людей Илиума.

Так, - читаем мы, - трудились они, даже длинноволосые ахейцы; а боги, сидящие рядом с Зевсом, владеющим молниями, с удивлением взирали на могучую работу ахейцев, одетых в бронзу. И к ним открыл речь Посейдон, сотрясатель земли: "Отец Зевс, есть ли теперь на бескрайней земле хоть один смертный, который отныне объявит бессмертным свои мысли и цели? Не видишь ли ты, что длинноволосые ахейцы, напротив, построили стену для охраны своих кораблей и пробили в ней траншею, а богам не принесли справедливой жертвы? Истинно, их стена будет прославлена, как рассвет, и то, что я с Фибом Аполлоном трудился, чтобы построить для героя Лаомедона, люди забудут". И сказал ему Зевс, собирающий облака, разгневанный: "Проклятье тебе, сотрясатель земли, чьи владения широки, за это твое слово. Пусть этот замысел людей встревожит какого-нибудь другого бога, меньшего, чем ты, в делах и воле; но ты, верно, будешь прославлен, как рассвет, распространяющий свой свет. Когда длинноволосые ахейцы уйдут с кораблями в родные края, разрушь их стену, сбрось ее в море и засыпь песком обширный берег, чтобы великая стена ахейцев исчезла с глаз твоих[711]". И далее в "*Илиаде*" мы читаем о том, как это исполнилось: реки троянской земли были собраны и поведены Посейдоном с трезубцем в руках на штурм стены, которая "была создана без воли богов и не могла долго простоять[712]".

Весь этот отрывок находит свой лучший комментарий в современном суеверии. Посейдон, хотя и великий бог, - местный *гений*; ему принадлежит берег, где собираются греческие корабли, ему же принадлежит земля, на которой он построил город Илиум; поэтому ему причитались жертвы за возведение стены. Но бог, чья слава известна далеко, как рассвет, заслужил упрек Зевса за низость духа. Обычный местный *гений*, "какой-нибудь бог, гораздо меньший, чем он, по труду и воле", мог бы справедливо разгневаться на пренебрежение его более ограниченными прерогативами. Но даже в этом случае стена была обречена на долгое

существование. Как тогда, так и сейчас божественный закон гласил: "Если вы не посвящаете гекатомбы, ни одна стена не имеет надежного основания".

В этом отрывке, конечно, нет и намека на местный *гений* в животном облике; антропоморфная тенденция гомеровской религии была слишком сильна, чтобы допустить это. Но поскольку мы знаем из очерка Теофраста о суеверном человеке и из других источников, что в классическую эпоху *гении* домов и храмов, как считалось, появлялись в виде змей, мы можем без колебаний отнести это поверье к более ранним эпохам. Такое суеверие не могло возникнуть по природе вещей после того, как антропоморфное представление о богах стало доминировать во всей религии, но обязательно должно было сохраниться в доклассическом и догомеровском фольклоре.

Но хотя Гомер говорит о *гении* только как о "меньшем боге" без дальнейшего описания, он явно подразумевает, что нынешний обычай приносить жертву такому существу для закладки фундамента любого здания существовал уже тогда. Приносились ли в жертву человеческие жертвы? Положительный и определенный ответ, полагаю, дать невозможно; но, памятуя о многочисленных древних традициях человеческих жертвоприношений в Греции и даже о случайном продолжении этой практики в самый цивилизованный и просвещенный век^[713], я не могу в этом сомневаться. Я подозреваю, что если бы нам удалось получить более раннюю версию истории Ифигении, чем дошедшая до нас, мы бы обнаружили, что гнев Артемиды не играл в ней никакой роли, а человеческие жертвы приносились ветрам или другим *джиннам* воздуха - что "девичья кровь" была, по словам Эсхила, "жертвой, чтобы остановить ветры^[714]", "чарами, чтобы утишить фракийские взрывы^[715]", и ничего более. Но еще более убедительную историю, подтверждающую этот обычай, рассказывает Павсаний^[716]. Во время войны между Мессенией и Спартой, когда мессенцы были доведены до крайности, "они решили покинуть все свои многочисленные города на открытой местности и обосноваться на горе Итоме. Там был не очень большой город, который Гомер, говорят, включил в Каталог - "крутой как лестница". В этом городе они и обосновались, расширив его древний круг, чтобы создать достаточно большую для всех крепость. И даже помимо укреплений, место было сильным, потому что Истома так высока, как ни одна гора в Пелопоннесе, и там, где находился город, была особенно недоступна. Они решили также отправить посланника в Дельфы, который привез им следующее прорицание:

Дева, чистая для низших сил,

Выбранная по жребию, из рода Эпитидов,

Вы должны посвятить в жертву ночью.

Но если не справитесь, возьмите девицу

У мужчины другой расы в жертву,

И пусть он отдаст ее добровольно на заклятие".

И далее повествуется о том, как в конце концов Аристодем посвятил собственную дочь, и она стала принятой жертвой.

Здесь Павсаний, как можно заметить, не приводит никаких причин, по которым требуется жертвоприношение. Но три момента в его повествовании наводят на размышления. Рассказ о жертвоприношении следует сразу за упоминанием о строительстве новых укреплений, а основание того, что должно было стать практически новым городом, было вполне подходящим вопросом для обращения к дельфийскому оракулу; силы, которым приказано

принести жертву, обозначены просто как *vértεροι δαίμονες*, ближайший эквивалент древнегреческих *гениев*; и время жертвоприношения - ночь, когда, по современным представлениям, *гении* наиболее активны. Если современные суеверия и могут чему-то научить нас в древней религии, то здесь они дают ключ к разгадке. Дева должна была быть принесена в жертву *джиннам* горы Итхоум, чтобы обеспечить стабильность новых укреплений.

Если моя интерпретация этой истории верна и практика человеческих жертвоприношений *гениям* была известна в Древней Греции, то переход от поклонения *гениям* в виде змей или драконов к поклонению героям-покровителям или богам в человеческом обличье легко объясним по аналогии с подобным переходом в современной вере. То, что первоначально было жертвой, было принято за *гения*. Та же путаница в мыслях, когда в одной из версий "Моста Арты" *гений* лично требует человеческую жертву, а после жертва говорит о себе как о *гении* моста, обнаруживается даже в оракуле, данном мессенцам. Если вам не удастся найти служанку из рода Эпитидов, - говорилось в нем, - вы можете взять дочь человека из другого рода, если он добровольно отдаст ее в жертву". Почему такое условие? Почему только "добровольно"? Потому что, как мне кажется, даже дельфийский оракул остановился между двумя мнениями - между представлением о деве как о жертве для умиротворения разгневанных *джиннов* и верой в то, что мертвая девушка сама станет *хранителем-демоном* крепости.

Прочтем еще одну историю из Павсания[717]: "У основания горы Кроний, на северной стороне (Алтиса в Олимпии), между сокровищницей и горой, есть святилище Илитии, и в нем поклоняются Сосиполису, родному *демону* Элиды. Илитии дают имя "Олимпийская" и из года в год избирают жрицу для служения ей. Старуха, ожидающая Сосиполиса, по элейскому обычаю обязана хранить целомудрие в своем лице, приносит воду для купания бога и подает ему ячменные лепешки, замешанные на меду. В передней части храма, имеющего двойную конструкцию, находится алтарь Илифии, и вход туда публичный; но во внутренней части поклоняются Сосиполис, и войти туда может только женщина, служащая богу, и только с головой и лицом, покрытыми белой вуалью. А пока она это делает, девы и замужние женщины ждут в храме Илитии и поют гимн; ему также подносят всевозможные благовония, но не возлияния вина. Клятва в святилище Сосиполиса также приносится по очень важным поводам.

Рассказывают, что когда аркадяне однажды вторглись в Элиду, а элеаты расположились лагерем напротив них, к военачальникам элеатов пришла женщина с ребенком на груди и сказала, что, хотя она и мать ребенка, она предлагает ему, по велению снов, сражаться на стороне элеатов. И командиры, поверив рассказу женщины, поставили ребенка в первых рядах войска обнаженным. Тогда аркадяне пошли в атаку, и вот, сразу же ребенок превратился в змею. И аркадяне, ошеломленные этим зрелищем, обратились в бегство, и их потеснили элейцы, которые одержали убедительную победу и дали богу имя Сосиполис ("спаситель государства"). А на том месте, где змея исчезла в земле после битвы, они установили святилище; вместе с ним они стали поклоняться Илитии, потому что она была богиней, которая принесла мальчика в мир".

Является ли эта история полной, или информаторы Павсания умолчали об одном существенном моменте из стыда? Как получилось, что смертный младенец принял облик змеи, присущий только явлениям из нижнего мира? Пропущенный эпизод - это, как я полагаю, жертвоприношение ребенка, который, будучи добровольно принесен в жертву, после смерти стал *демоном*, дружественным элейцам, и в виде змеи сражался на их стороне. Человеческие жертвоприношения перед битвой не были неизвестны в Древней Греции[718],

но ко времени Павсания жители Элиды вполне могли засомневаться в том, что их предки придерживались столь варварского обычая, и изменить рассказ, опустив даже тот эпизод, который только и мог привести его в соответствие с древними религиозными представлениями[719].

Аналогичный взгляд был сделан и на другую историю Павсания[720], также из Элиды. У Оксила (царя Элиды), говорят, было два сына Этол и Лайас. Этолий умер раньше своих родителей и был похоронен ими в гробнице, которую они велели сделать точно в воротах дороги в Олимпию и в святилище Зевса. Причиной такого погребения был оракул, запрещавший трупу находиться в городе или за его пределами. И по сей день начальник гимнасия ежегодно приносит жертвы Этолусу как герою". Комментируя этот отрывок, доктор Фрейзер[721] говорит: "Дух умершего человека, вероятно, должен был охранять ворота от врагов..... Возможно, что в этой истории о погребении Этола в воротах мы имеем угасшую традицию о реальном человеческом жертвоприношении, принесенном во время строительства ворот". Конечно, тот факт, что Этол был молод и не являлся главой царского дома, делает его возведение в ранг героя-покровителя после смерти труднообъяснимым при любой другой гипотезе; также следует отметить, что оракул, в повиновении которому его гробница была сделана в воротах, вероятно, прибыл, как предполагает предыдущий контекст, из Дельф, того самого святилища, которое было ответственно за жертвоприношение дочери Аристодема в Мессенской войне.

Таким образом, есть некоторая вероятность того, что в древней, как и в современной, Греции *гений* иногда вытеснял предложенную ему жертву, но завещал своему преемнику нечто от своего собственного характера. Жертва, ставшая теперь героем, проявляла себя в старом добром обличье змеи и, если судить по случаю с Сосиполисом в Олимпии, продолжала питаться медовыми лепешками - той самой пищей, которая считалась подходящей для первоначальных *змеегениев*, обитавших в Эрехтеуме. Но когда переход от одного вида поклонения к другому был осуществлен, способность принимать змеиный облик естественным образом распространилась на всех героев-покровителей и даже на богов; принесение в жертву перестало быть единственным условием. Герой Кихрей пришел на помощь афинянам при Саламине в облике змеи[722]. Две змеи были воплощениями героев Трофония и Агамеда в оракуле Лебадеи[723]. Амфиарай был представлен змеей на монетах Оропа. Архаичный рельеф VI века до н. э. в музее Спарты, на который недавно обратила внимание мисс Харрисон, изображает "мужскую и женскую фигуры, сидящие бок о бок на большом троне, похожем на цепь..... Поклонники небольшого роста подходят с подношениями - петухом и каким-то предметом, который может быть пирогом, яйцом или фруктом..... Очевидно, что мы имеем ... изображения мертвых, но мертвых, задуманных как полубожественные, как героизированные - отсюда их большие размеры по сравнению с размерами их поклоняющихся потомков. Это *κρείττονες*, "лучшие и сильные". Художник рельефа намерен сделать свой смысл ясным. За креслом, равным по высоте сидящим фигурам, стоит огромная свернувшаяся змея, но змея странной формы. С края его нижней губы свисает длинная борода - украшение, которому природа отказала. Замысел ясен: это змея-человек, средство передвижения, воплощение призрака мертвеца[724]".

Изображенные на этом рельефе жертвоприношения, как мне кажется, не менее поучительны, чем бородатый змей. Если предположить, что несколько неопределенный предмет, пирог, яйцо или фрукт, был предназначен для медового торта, подношения сочетают в себе то, что было привычной пищей *змеиных* гениев в древние времена, и петуха, жертву, которую чаще всего приносят в жертву тем же *гениям* в наши дни.

Из богов Асклепий, возможно, потому, что он начал жизнь как герой, чаще всего изображался в змеином облике. Именно в этом обличье он приходил в Сикион, Эпидавр Лимеру и Рим[725]; а в более поздние времена Лукиан рассказывает юмористическую историю о том, как один самозванец обманом добился мнимого перевоплощения Асклепия в змеином облике на глазах у людей, на суевериях которых он нажил себе жизнь и даже состояние[726]. И здесь, если исходить из современного обычая, змеиная форма несла в себе традиционное подношение "петуха Асклепию". Но и у других богов иногда были сопровождающие их змеи, как у Асклепия в Эпидавре; и в каждом случае вероятно, что конкретный бог изначально был лишен первобытного *змеегенія*, но унаследовал от него и сохранял некоторое время в местных культах форму змеи; пока, по мере того как представление о богах становилось все более антропоморфным, змея не перестала быть проявлением самого бога и стала просто его служителем или символом. Даже сам Зевс под именем Мелихий, как показывают два рельефа, найденные в Пирее, некоторое время изображался своими поклонниками в виде змеи[727].

Во многих подобных случаях, несомненно, замена культа нового и названного бога культом примитивного и безымянного *гения* адекватно объясняет наследование и временное сохранение змеиной формы; Но в случае с героями-покровителями, прежде всего, аналогия с современным фольклором, в котором человеческая жертва иногда ошибочно возводится в ранг *гения-хранителя*, дает, я думаю, верный ключ к тому, как в древние времена змея стала признанным воплощением духов умерших людей и героев.

Гении воды, к которым мы теперь обратимся, иногда представляются в виде драконов или быков, но чаще всего в человеческом или квазичеловеческом облике. Исключение из общего правила, конечно, должно быть сделано в случае с *гениями* мостов, если, как я предполагаю, они изначально были идентичны *гениям* тех рек, через которые перекинuty мосты; ведь они, как я уже говорил, обычно драконы. Но если в этом случае и есть разница во внешнем облике, то, во всяком случае, есть общее согласие в характеристиках; ведь *гении* воды не менее враждебны к человеку, чем те, кто требует человеческих жертв в качестве цены за разрешение построить мост.

В Кефаловрисо в Этолии *гении* реки были описаны мне как красные, ухмыляющиеся дьяволы, которых часто можно было видеть сидящими в русле потока под водой. Считалось, что они спаривались с *ламиями*, которые обитали в нескольких пещерах на берегу реки; вместе эти два вида чудовищ питались телами людей, которых они затаскивали в реку и топили.

Но гораздо чаще *джинны* воды, особенно колодцев, появляются в виде арабов (Ἀράπιδες), которых иногда можно увидеть курящими длинные трубки в глубине. Они обладают способностью превращаться в любую форму. В одно время они принимают облик дракона и наводят ужас на всю деревню; в другое - принимают облик прекрасной девы, плачущей у колодца, и, под предлогом опускания в него кольца, склоняют галантных и неосторожных мужчин спуститься в него на смерть[728]; когда араб заманивает их в свой колодец, он питается ими или курит их вместо табака в своей трубке.

Как арабы оказались среди *джинов* современной Греции - вопрос, на который следует ответить одним из двух способов. Либо во время турецкого господства в Греции арабские рабы, которых можно было найти в каждом богатом доме, были заподозрены христианским населением в обладании магическими способностями, и из магов были возведены, как это часто делали *стригои* в средневековой и современной Греции, в ранг демонов; либо они

являются еще одним примером превращения жертв в *джиннов*. По нескольким причинам я склоняюсь к последнему объяснению. Во-первых, эти арабы чаще всего ассоциируются с колодцами, а для проходки колодца, не меньше, чем для возведения здания или открытия каменоломни, естественно, требуется жертва. Во-вторых, жертву для животного выбирают черного или темного цвета, и, по логике вещей, среди человеческих жертв араб (или другой человек темного цвета кожи, поскольку слово "араб" в народе используется для обозначения всех таких людей) будет предпочтительнее белого человека. В-третьих, с острова Закинф всего поколение назад сообщалось, что там до сих пор существует сильное чувство в пользу принесения в жертву магометанина или еврея при основании важных мостов и других зданий[729]; и существует легенда о том, что чернокожий мужчина был действительно замурован в мост акведука около Лебадеи в Беотии[730]. Наконец, от пастуха с Хиоса я услышал рассказ о доме на этом острове, в котором обитают существа, которых он называл то арабами[731], то *вриколяками*. Сам он восемь месяцев сходил с ума от потрясения, вызванного их появлением, и четверо его друзей, посетивших дом, чтобы выяснить причину его бедствия, были так же поражены. В конце концов демоны были усмирены стариком, который прогнал через дом стадо коз[732]. Теперь *vrykólakes*, о которых я подробно расскажу позже, - это ожившие после смерти люди, которые выходят из могил; а среди тех, кто предрасположен к такому появлению, есть люди, встретившие насильственную смерть. Таким образом, отождествление арабов с *vrykólakes* в этой истории предполагает, что арабская жертва, принесенная в жертву при основании какого-то здания, могла стать его *гением* - в данном случае не благодетельным хранителем, а злобным и вредоносным чудовищем вследствие своей насильственной смерти. На основании этих данных я склоняюсь к мнению, что арабы, которые сейчас составляют класс *гениев*, первоначально были человеческими жертвами, которых предпочитали при прорытии колодцев - инженерное дело, надо помнить, имело первоклассное значение в такой засушливой стране, как Греция, - и что, когда эти *гении* стали ассоциироваться с водой, народное воображение вскоре приписало их к рекам и природным источникам не меньше, чем к колодцам.

Речные *гении* иногда появляются и в виде быков, хотя, как я уже отмечал, этот тип *гения* гораздо чаще ассоциируется с церквями. Возможно, в некоторых случаях причиной переноса стал тот факт, что церковь была построена по соседству со священным источником, чья чудодейственная сила была более древней и известной, чем христианство; но, во всяком случае, некоторые реки все еще сохраняют этот тип *гения*, под которым речные боги регулярно представлялись в древние времена. В связи с этим заслуживает упоминания история под названием "быкоголовый человек[733]", рассказанная мне в Гонии на острове Санторини.

Однажды принцесса и бедная девушка договорились, что, когда они поженятся, если из их первенцев один будет мальчиком, а другой - девочкой, эти двое должны пожениться. Так и случилось, принцесса и крестьянка поженились в один и тот же день, но долгое время оставались бездетными. Тогда, наконец, они обратились с молитвой к Панагии: принцесса - о ребенке, даже если это будет девочка, крестьянин - о сыне, даже если он будет полумужчиной; и их молитвы были услышаны; бедная женщина родила сына с головой вола, а принцесса была благословлена прекрасной дочерью.

Когда оба ребенка подросли, бедная женщина отправилась требовать исполнения договора, а принцесса, вернее, теперь уже королева, пошла просить своего мужа. Однако тот отказался от жениха, сославшись на внешность, и постановил, что тот должен сначала совершить определенные подвиги, чтобы доказать свою состоятельность. Первым заданием

было построить дворец из жемчуга, вторым - засадить деревьями самую высокую гору Санторини (μῆσο βουνί, "центральная гора", как ее называют местные жители), третьим - окаймить цветами все дороги острова. На каждый труд отводилась одна-единственная ночь. Но вологоловый справился с работой и, выполнив ее, приехал на белом коне за своей невестой. Однако король, наложивший эти три труда в полной уверенности, что недостойный жених потерпит неудачу, теперь наотрез отказался выполнить свое обещание, и тот в расстроенных чувствах удалился и исчез неизвестно куда.

Юная принцесса была очень огорчена таким несправедливым отношением к своему возлюбленному и с каждым днем становилась все более и более меланхоличной. Но в конце концов она придумала, как поднять себе настроение. Она предложила отцу покинуть дворец и открыть трактир, но не ради денег, а ради развлечения, которое можно получить от рассказов и остроумных высказываний постояльцев. Король согласился, и трактир был открыт.

Однажды мальчик, который ловил рыбу, уронил удочку в реку и, нырнув за ней, подошел к лестнице, расположенной дне. Спустившись на сорок ступеней, он вошел в большую комнату, где сидел быкоголовый человек, который заговорил с ним и сказал, что ждет здесь принцессу, которая не пришла. Мальчик вернулся без потерь, а по дороге домой ему пришлось пройти мимо постоялого двора. Зайдя туда, принцесса попросила его рассказать ей что-нибудь забавное. Он ответил, что не знает никаких историй, но расскажет ей о приключении, которое только что с ним произошло. В ходе рассказа принцесса поняла, что тот, кого мальчик назвал *гением* реки (τὸ οἰοῦναι τοῦ ποταμοῦ), не кто иной, как ее возлюбленный, и, будучи сразу же проведена на место, нашла и вышла замуж за быкоголового, и в его дворце под рекой жила долго и счастливо - "но" (как часто заканчиваются греческие сказки) "мы здесь гораздо счастливее".

Любопытно, что именно Санторини стал источником этой истории, ведь на острове нет ни одного ручья. Однако некоторые овраги, пересекающие остров, известны как реки (ποταμοί)[734], и после необычайно сильного дождя они, возможно, образуют потоки; во всяком случае, одна из них, известная как "злая река" (ὁ κακὸς ποταμός), часто упоминается в народных преданиях как настоящая река. Возможно, эта традиция точна, ведь вулканическая природа острова легко объясняет исчезновение одного потока[735]. Но важность этой истории заключается в упоминании быкоголового человека как *гения* реки. Тот факт, что он является сыном крестьянки, не должен нас волновать; первая часть истории, вероятно, адаптирована из какой-нибудь другой народной сказки с целью объяснить сватовство принцессы к столь неблагоприятному жениху. Во второй части мы имеем дело с более древним *мотивом* - свадьбой смертной девы с речным богом. Если бы в этой сказке было упомянуто, что, помимо способности совершать чудеса, быкоголовый обладал способностью, которой обладают современные *джинны*, превращаться в другие формы, мы бы получили полную параллель (за исключением готовности принцессы к свадьбе) с ухаживанием Деяниры за речным богом Ахелусом; "Ибо он, - говорит она, - в трех обличьях продолжал добиваться меня от моего отца, являясь то в облике настоящего быка, то в виде сверкающей змеи, то с человеческим туловищем и головой быка[736]." Речные *гении*, похоже, не меняли своих форм и атрибутов, если не считать присоединения к их числу арабов, со времен Софокла и до наших дней.

Третий класс *гениев*, о котором нам предстоит рассказать, - земные, обитающие в горах, скалах, пещерах и любых других мрачных и безлюдных местах. Эти *гении* встречаются чаще

других и известны как драконы. Конечно, не все драконы наземные; драконья форма уже упоминалась среди форм, присущих *джинам* источников и колодцев, а также как форма, принимаемая по желанию арабами, которые чаще всего обитают в этих местах. Но наземные *джины*, в каком бы месте они ни устраивали свое логово - а таким местам нет предела - чаще всего изображаются в виде драконов; поэтому я предпочел говорить здесь о драконах вообще, а не о *джинах* зданий или воды.

Термин *δράκος* или *δράκοντας*^[737] обозначал для греческого крестьянина чудовище не более определенной формы, чем слово "дракон" для нас. Однако греческое слово отличается, и всегда отличалось, от английской формы в одном отношении, а именно: оно часто используется в строгом и узком смысле для обозначения "змеи" в отличие от маленькой змеи (в современном греческом *φίδι*, т. е. *ὀφίδιον*, уменьшительное от древнего *ὄφις*). С другой стороны, греческий "дракон", в самом широком смысле этого слова, иногда явно антропоморфен в народных историях, и его заставляют кипятить чайники и пить кофе без всякого чувства неуместности. На самом деле только по контексту истории можно определить, в какой форме представлен дракон; в целом он не плоть и не птица, не добрый красный дьявол; головы и хвосты, крылья и ноги, зубы и когти - все это приписывается ему в любом количестве и разнообразии; Он дышит воздухом и огнем; он спит с открытыми глазами и видит с закрытыми; он войной с мужчинами и любовью с женщинами; он то ревет, то поет, и между этими двумя представлениями мало что можно выбрать; ибо прошедшие века, кажется, ничуть не смягчили его голос^[738]. Истории простонародья полны дикости и вероломства этих чудовищ^[739], ведь именно драконы, прежде всего другие сверхъестественные существа, обеспечивают странствующему герою сказок достойные приключения и испытания на прочность.

Общим *мотивом* таких историй является вера в то, что драконы являются хранителями зарытых сокровищ. Если человеку во сне открылось местонахождение зарытых сокровищ, его правильным решением будет отправиться на место, никому не сказав ни слова о своей тайне, и там зарезать петуха или другое животное, которое предлагают при закладке фундамента, чтобы умиротворить *гения* (которым почти всегда является дракон, хотя иногда заменяют и араба), прежде чем он решится потревожить землю. Именно это суеверие имел в виду Артемидор, когда толковал сны о драконах для обозначения "богатства и изобилия, потому что драконы устраивают свою обитель над сокровищами^[740]". Соблюдая эти условия, копатель может надеяться на то, что ему удастся найти золото; но если он прежде выдал кому-либо свои ожидания или не сумел умиловить дракона, то исполняется старая пословица: *ἄνθρωπος ὁ θησαυρός*^[741], его сокровища оказываются лишь прахом (*κάρβουνα*).

Охрана садов, где текут "бессмертные воды" или растут "бессмертные плоды", также является уделом драконов. В Теносе типичная история о них рассказывается в нескольких версиях^[742]. Герой всех этих историй носит имя *Γιαννάκης* или "Джек" (знакомое уменьшительное от *Ἰωάννης*, "Джон") - имя, которое в греческих сказках обычно дается совершающему гераклейские подвиги. Герой, который, узнав, что его младшая сестра - Стригла, бежит вместе с матерью, царицей, из дворца, где им грозила неминуемая гибель^[743], попадает в замок, занятый сорока драконами. Принц сразу же нападает на них в одиночку и убивает, как он думает, всех, но на самом деле один из них только притворился мертвым и сбежал в нору под замком, хозяином которой теперь становится Джек. Оставшийся дракон, однако, отваживается выйти вперед, когда принц отправляется в погоню, и занимается любовью с королевой, а через некоторое время дракон и королева, зная, что принц будет разгневан их происками, сговариваются убить его. С этой целью королева по возвращении сына притворяется больной и в ответ на его расспросы сообщает,

что исцелить ее может только "бессмертная вода[744]", которую, как известно ее дружку дракону, можно найти только в далеком саду, охраняемом одним или несколькими другими драконами. Принц сразу же берется за добычу желанного средства, и ведьма (которая в некоторых версиях выступает как олицетворение его *τύχη* или "Фортуны") указывает ему, куда идти и как справиться с драконами. Соответственно, он убивает их или ускользает от них и возвращается домой невредимым, принеся с собой бессмертную воду. Затем дракон и королева снова совещаются, притворная болезнь повторяется, и на этот раз требуется какой-нибудь бессмертный плод или трава[745], которые, как известно, охраняются так же, как и вода; и снова принц отправляется в путь и обходит драконов каким-то новым способом.

Между этими историями и древней басней о путешествии Геракла в страну Гесперид в поисках золотых яблок и о его победе над драконом-хранителем Ладонем связь очевидна. Является ли эта связь прямой, менее определено. Скорее всего, я думаю, что одна из форм этой же истории существовала уже в эпоху, когда имя Геракла было так же неизвестно, как имя современного Джека; И как история Пелея и Фетиды стала классическим примером завоевания нимфы в жены смертным мужчиной[746], так и миф, в котором подвиг вырывания чудесных плодов из рук дракона причисляется к трудам Геракла, является не более чем, так сказать, авторизованной версией сказки, которую можно было услышать зимними вечерами в греческих коттеджах в любое время между пеласгическим и нынешним веками.

Демоны воздуха, четвертый класс *гениев*, который нам предстоит рассмотреть, признавались со времен Гесиода и, несомненно, с гораздо более раннего периода. В его теологии первой расе людей золотого века было уготовано стать после смерти демонами, "облеченными в воздух и ходящими по всему миру", как добрые покровители смертных людей. Но доброта, которую Гесиод приписывает *гениям* воздуха, никогда не была, как я подозреваю, существенной чертой их характера. У Гесиода она является следствием утверждения, что это духи людей, принадлежавших к золотому веку; но нет оснований полагать, что простые люди когда-либо считали их более благодетельными, чем другие боги и демоны. Во всяком случае, в наши дни *ἄερίκῳ*, или воздушные *джинны*, относятся к человечеству не лучше, чем любые другие сверхъестественные существа.

Об этом классе в целом можно сказать немного. Слово *ἄερίκῳ* применяется почти к любому явлению, слишком смутному и преходящему, чтобы его можно было определить более четко. Оно подразумевает нечто "облеченное в воздух", нечто менее осязаемое, менее различимое, чем большинство существ, которых крестьянин узнает и боится. Границы его использования трудно определить. В него можно с полным правом включить нереиду, чье прохождение по воздуху - это вихрь, и с тем же успехом исключить калликанцароса или дракона. Однако даже нереиды более существенны, чем *джинны* воздуха в их истинном виде; ведь нападения нереид на мужчин и женщин совершаются, как мы видели, извне[747], в то время как *джинны* воздуха чаще всего предполагаются "овладевающими" людьми так же, как и дьяволы, и подлежащими изгнанию.

Но если класс в целом слишком расплывчат и теневынослив в народном воображении, чтобы его можно было точно описать, то одно его подразделение более четко определено и имеет общепризнанную сферу деятельности. Эти особые *аэриальные гении* известны как телонии (*τελώνια* или, реже, *τελώνεῖα*). Они не могут претендовать на равную древность с

некоторыми из своих собратьев, так как являются, по всей видимости, побочным продуктом христианства, с некоторой примесью языческих суеверий.

Происхождение названия Телония не вызывает споров. Оно откровенно и ясно означает "дом обычаев". Таков причудливый материализм греческого воображения, что душа в своих путешествиях не меньше, чем тело, по поверьям, сталкивается с неудобствами таможенных домов. Учреждение, которое из всех мирских вещей вызывает меньше всего чувств и симпатий, фактически нашло место в народном богословии. Многие из людей, как я знаю из расспросов, действительно в настоящее время перестали связывать два употребления этого слова; но другие принимают как разумную веру в то, что душа в своем путешествии после смерти вверх от земли к присутствию Бога должна выдержать тщательный контроль аэриальных таможенных чиновников.

Но, если не принимать во внимание современные верования, апофеоз *дуана* убедительно доказывается отрывками, приведенными Дю Канжем[748] из раннехристианских авторов. "Некоторые духи, - говорит один[749], - были установлены на земле, некоторые - в воде, а другие - в воздухе, даже те, которые называются "аэриальными таможенниками" (ἐναέρια Τελώνια)". Другой[750] говорит о "судье и преследованиях со стороны духов, взимающих пошлины". Еще один[751] объясняет эту веру более подробно: "когда люди поднимаются, они находят таможи, которые с большой тщательностью охраняют путь и препятствуют парящим душам, каждая таможня проверяет на один конкретный грех, одна - на обман, другая - на зависть, третья - на клевету, и так далее по порядку, у каждой страсти есть свои инспекторы и оценщики[752]". Та же мысль содержится и в молитве для умирающих: "Помилуйте меня, святые ангелы Бога Всемогущего, и спасите меня от всякого зла Телонии, ибо у меня нет дел, которые можно было бы взвесить против моих злодеяний[753]". В поддержку этой веры апеллировали даже к авторитету Христа, выраженному в словах: "Глупец, в эту ночь требуют от тебя душу твою[754]", где комментаторы объяснили неопределенное множественное число как подразумевающее некий предмет, вроде "сборщиков пошлин" или "таможенников"[755].

Но вера на этом не заканчивается. В этом мире, или, во всяком случае, в Греции, нельзя пройти мимо таможни без определенных затрат на пошлину или на *дурман*; то же самое, по-видимому, относится и к небесной таможне. Поэтому в некоторых местах это поверье породило практику, или, если говорить точнее, вдохнуло новый дух в старую практику снабжения умерших деньгами. Мой взгляд на происхождение этой практики уже был изложен; я привел доводы в пользу того, что монета, которую клали в рот умершему, была просто амулетом, предотвращающим проникновение злых духов или возвращение души в тело, и что толкование обычая, согласно которому монета была платой паромщику Харону, возникло сравнительно поздно. В наши дни Харон в *роли* паромщика почти забыт, но вместо него получателями платы, похоже, стали телоны, и старый обычай получил второе и столь же ошибочное объяснение.

Возможно, именно такая идея пришла в голову моему информатору, который смутно сказал, что монета, положенная в рот умершего, "хороша из-за аэриальных существ[756]". Если конкретными аэриальными существами, которых он имел в виду, были телониане, то он, несомненно, считал монету платой им, хотя в таком случае несколько странно, что он не использовал название, которое на самом деле обозначает их функции по сбору пошлин.

Но из других источников, во всяком случае, поступают свидетельства менее двусмысленного характера о том, что идея заплатить Телонии за проезд является или была реальным мотивом в сознании крестьянства. На Хиосе (где, однако, предмет, который кладут в рот умершему,

явно понимается как мера предосторожности от проникновения дьявола в тело) считается, что душа после смерти остается на сорок дней в окрестностях своего прежнего обиталища - тела, а затем, направляясь в Аид, должна пройти Телонию. Счастлива та душа, которая совершает свое путешествие в пятницу, ведь тогда деятельность Телонии (которая в представлении островитян явно является злыми духами, а не, как иногда бывает, служителями Бога) сдерживается. Но, чтобы умиротворить Телонию и обеспечить безопасный путь души, деньги раздаются бедным[757]. Такой же обычай существует и в Синасоте в Каппадокии, и там раздаваемые деньги называются *τελωνιακά*, "пошлина, уплаченная на таможне"[758]. Тот факт, что в обоих этих случаях деньги теперь даются в виде милостыни, а не хоронятся вместе с телом, очевидно, является результатом христианского влияния; до этого изменения, вполне вероятно, широко известная практика вкладывания монеты в рот умершего объяснялась в некоторых местах, хотя и ошибочно, верой в то, что умершие должны оплатить свой путь через аэриальные таможни. Термин *περατικά*, "проходные деньги", которым в окрестностях Смирны обозначают монету, до сих пор погребаемую в этом районе вместе с мертвыми, возможно, имеет отношение к той же Телонии, а не к Харону[759].

Другой и совершенно иной аспект Телонии касается живых, а не мертвых, хотя она по-прежнему представляет их как настоящих *джиннов* воздуха. Считается, что любые поразительные ночные явления на небе, такие как падающие звезды или кометы, являются проявлениями Телонии[760]; но самым страшным из всех явлений является феномен, известный нам как свет святого Эльма, пламя, которое иногда мерцает во время шторма на форштевне и верфях. Этот свет, по мнению греческого моряка, предвещает скорое появление злобных аэриальных сил, которых он тут же пытается отпугнуть всеми доступными ему способами, призывая святых и заклинаниями против демонов, стреляя из пушек и, что самое лучшее, вгоняя в мачту нож с черной рукояткой (который на Кикладах считается вдвойне эффективным, если им недавно чистили лук). Ибо он больше не различает, как греческий мореплаватель в прежние времена; тогда появление двух таких пламен приветствовалось с радостью как явление Диоскуров, спасителей от бури и шторма, а зло предвещало только появление одного пламени, знак Елены[761], которая терпела крушение так же надежно, как ее братья-близнецы охраняли; теперь же это явление в любой форме предвещает только плохое. Эта перемена, вероятно, вызвана христианским влиянием; моряк больше не обращается к языческим силам за помощью во время опасности; он считает Святого Николая своим другом и спасителем; а Телония, которая в этой области своей деятельности представляет более древний порядок божеств, стала, напротив, врагом человека.

Встречаются и другие неясные и неправильные употребления термина "Телония". Иногда его можно услышать как синоним *δαίμονια*, любых нехристианских божеств. Говорят, что на Миконесе его применяли к *джиннам* источников[762]. В Афинах говорили о морской Телонии, которая, как и Калликанцари, была за границей только с Рождества до благословения вод в Двенадцатую ночь; в это время корабли должны были стоять на якоре и быть защищенными от их нападений[763]. Пукевиль[764] также упоминает в очень путаном отрывке поверье, что дети, умершие некрещеными, становятся телониями; но это утверждение подтверждает Бернхард Шмидт[765], который приводит сведения о том, что такое же поверье существует на Закинфе. Вероятно, в основе этого лежит идея о том, что некрещенные дети не могут пройти небесную таможню и задерживаются там на пути в другой мир, чтобы помочь воспрепятствовать проходу других душ. Но это локальные вариации основного верования, и, насколько я могу судить, они не имеют большого значения. В целом Телония - это

разновидность аэриальных *гениев*, и два вида их деятельности заключаются в сборе податей с ушедших душ и нападениях на мореплавателей.

Остаются только *гении* людей, или сопутствующие духи, которым в той или иной мере поручено руководство человеческими жизнями. Некоторых из них крестьяне вряд ли называли бы *гениями* (т. е. *στοιχεῖο*), но все они имеют одинаковое отношение к людям, и поэтому их удобно сгруппировать для обсуждения.

Лучший из известных мне примеров привязанности признанного *гения* к человеку - это история из сборника Хана[766], в которой рассказывается о старом волшебнике, чья жизнь была связана с жизнью десятиглавого змея, жившего под молотильным полом. Чудовищность *гения* здесь, несомненно, призвана соответствовать характеру волшебника; у обычных людей, не сведущих в магии, *гении* могут быть менее сложными. Таким образом, змея, которая так часто выступает в роли *гения* дома, во многих случаях также считается *гением* главы или какого-то другого члена семьи. Поэтому, когда смертная борьба какого-либо человека затягивается, это иногда объясняется нежеланием *гения* допустить его смерть; а в крайних случаях затянувшейся агонии раньше прибегали к помощи священника, который, входя в комнату больного один, читал специальную молитву об избавлении страдальца и в силу этого торжественного поста заставлял домашних змей, которые являются языческими *гениями*, разорваться[767]. С их разрывом душа умирающего сразу же освобождается.

Но духи-хранители, о которых чаще всего говорят крестьяне, *относятся к персоналу* христианской теологии или демонологии, а потому фактически не причисляются к *джинам*. Это ангелы, которых у каждого человека по два, один добрый (*ὁ καλὸς ἄγγελος*), а другой злой (*ὁ κακὸς ἄγγελος*). Но хотя название *гений* к ним не применяется, по функциям ангелы и *гении* не отличаются. Им принадлежит управление жизнью человека, причем одни направляют его на путь праведности, а другие уводят в ловушки порока. Их присутствие постоянно, но редко заметно. Иногда, во всяком случае, в рассказах, мы слышим, как добрый ангел является человеку и награждает его в старости за добродетельную жизнь[768]; и вообще люди, родившиеся в субботу, *σαββατογεννημένοι*, считаются *ἀλαφροστοίχει* *ωτοί*[769] и наделены особыми способностями видеть и иметь дело со сверхъестественным. Но чаще всего способность видеть ангела-хранителя дается только умирающим, и это видение является предупреждением о том, что конец близок. Поэтому, когда взгляд умирающего становится абстрактным и неподвижным, в некоторых местах говорят *βλέπει τὸν ἄγγελό του*, или одним словом *ἄγγελοῦωρεῖ* [770], "он видит своего ангела", или опять *ἄγγελοσκιάζεται*[771], "он страшится ангела". В этих выражениях неясно, какой из двух ангелов имеется в виду; но, судя по другим выражениям, народная вера признает деятельность одного или другого в зависимости от мира или боли смерти. 'Его уносит ангел', *ἄγγελοφορεῖται*[772], предполагает спокойную кончину, как у Лазаря, которого ангелы отнесли на лоно Авраама; В то время как слово *ἄγγελομαχεῖ*, "он борется с ангелом", выражение, используемое в Лаконии для обозначения продолжительной смертельной борьбы, и еще *ἄγγελοκρούσθηκε*[773], "он был поражен ангелом", термин, обозначающий внезапную смерть, утверждают скорее присутствие злого ангела.

Другой вид *гения*, который иногда ассоциируется с людьми, - это *ἴσκιος* (современная форма *σκιά*), олицетворенная "тень". Фраза *ἔχει καλὸ ἴσκιον*, "у него хорошая тень", используется в отношении человека, которому сопутствует удача, а сам он иногда описывается как *καλοῖσκι* *ωτος*[774], "обладающий хорошей тенью", то есть "удачливый". Но, видимо, и с этой тенью у

человека может быть неприятностей не меньше, чем с ангелом. Слово ἰσκιόπατ' ἦτοκε, "он был растоптан своей тенью"[775]", иногда употребляется в отношении человека, которого сразила какая-то внезапная, но не обязательно смертельная болезнь, например эпилепсия или паралич. Это олицетворение тени как *гения*, возможно, в какой-то мере объясняет страх, который испытывает крестьянин, когда на его тени закладывают фундамент здания; но, как я уже говорил выше, принцип симпатической магии объясняет причину страха и без этого предположения.

К этим *джинам* можно с полным основанием добавить Судьбу (ἡ Μοῖρα или, реже, ἡ Τύχη) каждого человека. Но эти меньшие судьбы, как и великая Тройка, уже обсуждались, и здесь нечего добавить, кроме того, что в силу тесной связи каждой меньшей судьбы с жизнью одного человека их тоже можно причислить к *гениям*.

Та же вера в божество-хранителя, опекающее каждую человеческую жизнь, прослеживается во всей древнегреческой литературе. У Гомера такой *гений* называется Κῆρ (во всяком случае, если он злого рода), у более поздних авторов - δαίμων - оба эти термина расплывчаты, охватывают и другие виды божеств, но не настолько расплывчаты, чтобы с помощью контекста мы могли легко обнаружить в них эквивалент "ангела-хранителя" или другого современного *гения*. Начиная с Гомера, слово λαγχάνειν регулярно используется для обозначения того, что каждая человеческая жизнь с момента рождения отводится одному из этих хранителей, и вера в то, что они будут сопровождать человека на протяжении всей жизни и даже после нее, кажется, была общепринятой. В "*Илиаде*" призрак Патрокла говорит о ненавистном *Кере*, которому он был предназначен в час рождения[776], и *Кер*, о котором здесь говорится, не просто судьба в абстрактном смысле, а такая же реальная личность, как тот проклятый *Кер* из битв и резни, "который носил на своих плечах одежду, красную от крови героев"[777]. После Гомера предпочитается слово δαίμων, но идея не меняется. Знаменитое изречение Гераклита, ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων, "бог, направляющий судьбу человека, - это характер", несколько не темно, но Платон бросает еще более ясный свет на народную веру в *демонов-хранителей*. Говорят, что после смерти каждого человека его *демон*, тот *демон*, которому он был отведен на всю жизнь, должен направить его в некое назначенное место[778], где души людей должны собраться для суда. Здесь слова "говорят" указывают на народный источник доктрины; это подтверждает и другой отрывок, в котором Платон[779] протестует против фатализма, связанного с отнесением душ к определенным *демонам*, и предпочитает считать, что душа может сама выбирать себе опекуна. И снова во фрагменте Менандра есть простое изложение веры в форме, которая лишает фатализм его мрачности:

Возле каждого человека стоит демон.

В час его рождения, через жизненные тайны

Проводник праведного добра[780].

Но были и те, кто не так радостно воспринимал своих божеств-хранителей; "Увы, жесточайший *демон*, которому я посвящен"[781] - жалоба, нередкая в греческой литературе, и слово какоδαίμων так же легко прилетало в уста людей, как и εὐδαίμων[782].

Из этих отрывков видно, что в целом считалось, что у каждого человека есть один, и только один, сопутствующий *гений*, а его счастье или несчастье зависит от характера опекуна, выделенного ему судьбой. Но иногда эта несправедливость судьбы устранялась верой, подобной современной вере в то, что каждого человека сопровождают как добрые, так и злые ангелы. Комментарий Сервия к строке Вергилия "Quisque suos patimur manes"[783]"

излагает эту точку зрения: "Когда мы рождаемся, нам отводятся два *Гения*, один из которых побуждает нас к добру, а другой - к злу".

Как в наше время, так и в древности эти *гении* редко были видны людям, которых они охраняли. *Гений* Сократа, который, как и гении других людей прошлого и настоящего, был, как он считал, божественно назначен ждать его с самого детства[784], действительно говорил с ним голосом, который он мог слышать[785] (подобно тому, как жрица в Дельфах слышала голос Аполлона[786]), но всегда оставался невидимым.

ГЛАВА III. ОБЩЕНИЕ БОГОВ И ЛЮДЕЙ.

Ἔτι τοίνυν καὶ θυσίαι πᾶσαι καὶ οἷς μαντικὴ ἐπιστάτει-ταῦτα δ' ἐστὶν ἡ περὶ θεοὺς τε καὶ ἀνθρώπους πρὸς ἀλλήλους κοινωνία-οὐ περὶ ἄλλο τί ἐστὶν ἢ περὶ Ἑρωτος φυλακὴν τε καὶ ἰασίν.

Платон, *Симпозиум*, с. 188.

Приведенный краткий очерк отношения греческого крестьянства к христианскому Божеству и всему сонму святых помощников, а также более подробный рассказ о тех языческих божествах или демонах, которых народное благоговение, не смешанное с привязанностью, сохраняло от забвения на протяжении стольких веков, я надеюсь, оправдывает утверждение, что религия Греции как в настоящее время, и - если множество совпадений в мельчайших деталях древних и современных верований вообще говорит о преемственности мысли - от рассвета греческой истории и далее, через ее краткий яркий полдень к ее затяжным сумеркам и ночи, освещаемой даже сейчас лишь заимствованными огнями, всегда была формой, и мало измененной формой, политеизма.

Каковы бы ни были достоинства и недостатки такой религии по сравнению с поклонением единому всемогущему Богу, большинство мыслителей признают за ней свойство приближать божественное начало к более легкому пониманию большинства человечества. Имена собственные, ограниченные атрибуты, определенные обязанности и сферы деятельности - все это дает отправную точку, с которой крестьянин может отправиться к концепции богов. Он сам носит имя, он сам обладает качествами, он сам выполняет свой круг работы; и хотя его имя написано меньше, чем у существа, которое он пытается представить, хотя его добродетели и, возможно, пороки менее ярко выражены в белом и черном, хотя его ежедневная работа более тривиальна - все же в одном и во всех этих вещах он стоит на общей почве со своими божествами; Они отличаются от него скорее в степени, чем в роде; ему остается только представить себе расу существ, несколько более сильных и благородных, чем самые лучшие из его братьев, и этих существ он, таким образом, воображает богами. Единый дух, всеведущий и всемогущий, слишком далек, слишком недоступен с любой известной земли. Отсутствие способности формировать или постигать высокие идеалы влечет за собой, по крайней мере, компенсацию в виде более тесной близости к сверхъестественному и божественному.

Поэтому можно ожидать, что в ходе интеллектуального и духовного развития любого первобытного народа, чем точнее он учится оценивать свои собственные недостатки и ограничения и чем больше он превозносит мудрость и силу своих богов, тем шире и

непроходимее становится пропасть, отделяющая смертное от бессмертного, человеческое от божественного; общение человека и бога становится менее частым и менее непосредственным. С этим, конечно, в какой-то мере сталкивался греческий народ; но, вероятно, из-за врожденного и упорного тщеславия, которое во все времена делало эту расу слепой к собственным недостаткам, этот опыт был менее острым, чем у других народов. Были дни, когда их боги ходили по земле вместе с людьми, советовали им в бедах и сражались в битвах; были дни, когда главный из всех богов искал помощи героя в борьбе с его гигантскими врагами; были дни, когда мужчины и женщины могли стремиться даже к браку с бессмертными и к рождению детей-полукровок. И в те времена смерть не была единственным путем, через который можно было попасть на небеса или в дом Аида. Короли и пророки, воины и прекрасные женщины проходили туда по милости богов живыми и невредимыми; более того, даже личное мастерство или доблесть позволяли менестрелю и герою помериться силами с богами внизу, и достаточно было взмаха булавы или взмаха лиры, чтобы открыть двери для их возвращения на землю.

Но эти дни скоро прошли; люди больше не ходили, не говорили и не общались с богами; сама поэзия и воображение греческого темперамента так быстро опережали по скорости развития рост материальных и моральных ресурсов, что разрыв между их религиозными идеалами и реалиями их жизни и характера все увеличивался, пока ежедневное и привычное общение их предков с богами не стало казаться им невозвратимым и впрямь невозможным состоянием жизни. Этот результат был замечен и отмечен самими греками, но процесс, в результате которого он произошел, не был согласован. Согласно одной школе мысли, это было вырождение человечества в течение нескольких эпох - золотой век, когда люди жили как боги и перешли, как бы во сне, чтобы стать духами, одетыми в воздух, управляющими на земле целями могущественного Зевса - серебряный век, когда детство было еще долгим и невинным, и, хотя зрелые годы принесли людям заботы, ссоры и безразличие к святым вещам, бронзовый век, когда все помыслы людей были направлены на войну, а их мужественные руки были заняты медным оружием, и руками друг друга они были отправлены в прохладный темный дом Аида, а их имена больше не были известны - век героев, которых называли полубожественными, которые сражались в фиванской и троянской войнах, а когда их настигла смерть, им была уготована жизнь отдельно от других людей на островах блаженных, потому что они были благороднее и праведнее тех, кто жил в бронзовом веке, и на время остановили течение вырождения - пятый век, в котором разврат человека растет быстрыми темпами и скоро не будет ничего, кроме раздора между отцом и сыном, и не будет почтения ни к гостю, ни к товарищу, ни к брату, и дети будут пренебрегать своими престарелыми родителями, и голос богов будет им неведом[787]- для одной школы мысли, скажу я, именно и исключительно этот упадок человеческой расы, стремительный и лишь однажды остановленный, был причиной их отчуждения от сил, стоящих над ними.

Но такие мыслители были в меньшинстве. Смирение и недовольство собой были и остаются качествами, чуждыми обычному греку. Он замечал широкую пропасть, отделявшую его от тех, кому он поклонялся, но без чувства недостойности, без подавленности духа. Он не унывал из-за собственных недостатков и ограничений, а скорее был преисполнен большего самодовольства при мысли, что, хотя он и не способен воспроизвести в своей жизни и характере многое из красоты и благородства своих богов, он настолько одарен умом и богоподобен в понимании, что в моменты наивысшего воображения и духовной экзальтации мог взлететь на тот более возвышенный план, где протекала вся божественная жизнь, мог представить себе своих богов и ощутить близость их присутствия. Мотивом высших актов греческого поклонения, по-видимому, было не самоуничижение поклоняющегося и прославление поклоняемого, а скорее стирание различий между человеком и богом и

временное достижение человеком духовного равенства и общения с божеством. Почитатель Вакха в часы своего дикого экстаза так полно наслаждался этим чувством равенства и реального единения с богом, что даже другим казалось уместным называть его именем самого бога[788].

Но часы, в которые греки исторической эпохи достигали в религиозном исступлении такой близости к своим богам, какой, по преданию, всю жизнь наслаждались их предки, были немногочисленны и редки. Средства общения стали в целом менее непосредственными, менее личными. Но даже в этом случае желание общения не ослабевало, и вера в него по-прежнему пронизывала все сферы жизни. Интеллектуальный прогресс не оказал заметного влияния на доминирующие религиозные идеи. Консервативная привязанность к древним традициям и обычаям странным образом сочеталась с тем прогрессивным духом, который сделал интеллектуальное развитие афинян уникальным по своей стремительности и масштабам среди всех известных истории народов. Их умы приветствовали новые умозрения, новые доктрины, но их сердца цеплялись за старую неразумную веру. Идеи предков оставались для них единственной основой религии. Каждый поэт или философ в драме или в диалоге, каждый человек в своем сердце, был волен строить на нем и украшать свою надстройку по своему усмотрению; и его работа находила определенную санкцию в обращении к чувству истины и красоты других людей. Но в отношении фундамента *решение* античности было принято и оставалось неизменным. Аргументированное изложение Платоном бессмертия души достигает кульминации в Апокалипсисе, подтвержденном старой мифологией; а цитата из Гомера всегда служила для того, чтобы опровергнуть или подтвердить самый тонкий аргумент.

То, что фундамент не был, по мнению разума, хорошо и верно заложен, что основа религии была ненадежной, должно быть, было очевидно для многих. Пиндар видел это и, отказываясь приписывать богам любые поступки или цели, которые его собственное сердце осуждало как неблагочестивые, стремился исправить их недостатки; Еврипид тоже видел это и насмехался над теми, кто строил на таком неустойчивом основании. Но основная масса людей, хотя они тоже должны были видеть, мало беспокоилась, похоже, ни о разрушении, ни о ремонте. Они принимали старые верования и обряды, потому что они были одобрены авторитетом или опытом прошлых веков; и если трезвые рассуждения и критика выявляли в них недостатки и несоответствия, то какая разница? Они были, как и сейчас, народом, неспособным к душевному равновесию; настроение времени склоняло их то к эмоциям, то к рассуждениям; они не культивировали последовательность; они не могли спокойно сидеть и сохранять равновесие между страстями сердца и суждениями интеллекта, но бросали всего себя на одну чашу весов, а другая на мгновение становилась суетой.

Во всей сложной и иррациональной схеме религии, принятой таким образом, ничто не ценилось так высоко, как средства, с помощью которых можно было получить божественный совет для ведения как общественных, так и личных дел. Предзнаменования регулярно принимались перед битвой, в критический момент, когда мы должны были предпочесть довериться опыту и полководческому искусству. К оракулам обращались по поводу мест для основания колоний в тех случаях, когда отчет землемера мог показаться более решающим. Но эффективность этих старых методов обращения к богам почти не оспаривалась. Похоже, людям редко приходило в голову, что эти неприятные признаки во внутренностях жертвы, которые, возможно, задерживали тактику, от которой зависела победа, были симптомами внутренней болезни, а не делом рук божества, или что неполноценные и двусмысленные стихи, в которых боги снисходили до того, чтобы дать совет, чаще сбивали с толку, чем подтверждали человеческое суждение. Даже из философов, по словам Цицерона[789],

только двое, Ксенофан и Эпикур, зашли так далеко, что отрицали действенность всех средств общения; а Сократ, при всех своих сомнениях и проверках истины, беспрекословно подчинялся шепотным предупреждениям *демона* и в знак уважения к двусмысленным увещаниям видения провел несколько своих последних дней за переложением басен Эзопа в стих, чтобы с чистой совестью войти в присутствие богов. Таким образом, хотя люди больше не ожидали увидеть лица или услышать голоса богов, они все еще чувствовали, что те находятся рядом, легко доступны, готовы посоветовать, предупредить, ободрить; и методы общения, насколько они осуждаются разумом, тем более одобряются твердой верой людей, которые использовали их и никогда не сомневались в их эффективности. Ответ обычного человека тем критикам, которые ставили под сомнение действенность гадания только потому, что не могли понять, как оно работает, хорошо выразил Цицерон: "Это плохой вид умничанья - пытаться расстроить софистикой факты, которые подтверждены опытом веков. Причину этих фактов я не могу открыть; темные пути природы, полагаю, скрывают ее от моего взора. Бог не пожелал, чтобы я знал причину, но только то, чтобы я использовал средства[790]".

Греческий народ видел множество философий, которые поднимались и падали, но он всегда держался за религию, которую унаследовал. Доктрины Платона и Аристотеля, Зенона и Эпикура стали для греческого народа такими, какими они никогда не были; но старый политеизм гомеровской и более ранних эпох жил. Вера, подтвержденная опытом, была живой силой, а выводы разума - просто выдумкой. И существенной частью этого политеизма, который был почти инстинктивным у греков, была их вера в возможность близкого и частого общения со своими богами.

Средства общения между людьми и богами, очевидно, двояки: методы, с помощью которых люди общаются с богами, и методы, с помощью которых боги общаются с людьми. Первый тип общения включает в себя по большей части вопросы или прошения; второй - в основном ответы на них; и кажется естественным рассматривать их именно в таком порядке. Но поскольку о древних методах, с помощью которых боги выражали свою волю людям, известно больше, чем об обратном процессе, будет удобно сначала установить единство современного фольклора с древней религией в этом разделе предмета, а затем обсудить, как любые современные идеи относительно средств, открытых человеку для общения с богами, могут повлиять на менее известный соответствующий отдел древней религии. Ведь если мы обнаружим, что теория, как и практика гадания, то есть получения и интерпретации божественных посланий, передавалась из древности почти без изменений, то возрастет вероятность того, что наряду с общей современной системой жертвоприношений или подношений, которые сопровождают прошения людей, любопытная концепция человеческих жертвоприношений, с которой я однажды столкнулся, также является реликтом древней религии.

Выживание гадания в его нескольких ветвях сначала требует нашего внимания. Различные способы, которые использовались, в основном перечислены Эсхилом[791] в отрывке, где Прометей рассказывает о предметах, в которых, как он утверждает, он впервые обучил человечество: сны и их толкование; случайно подслушанные слова (*κληδόνες*), часто передающие слушателю иной смысл, чем тот, который имел в виду говорящий; встречи в пути (*ἐνόβιοι σύμβολοι*), когда встреченный человек или предмет был предвестником успеха или неудачи путника в его поручении; предсказания в строгом смысле слова, наблюдения, то есть за полетом и повадками птиц; предсказания по жертвенной жертве, либо путем осмотра ее внутренностей, либо по знакам, замеченным в огне, в котором она сжигалась. К этим искусствам Суидас[792]

добавляет "бытовое гадание" (οἰκοσκοπικόν) - толкование различных пустяковых случаев из домашней жизни - палемику (χεῖροσκοπικόν) и гадание по подергиванию любой части тела (παλμικόν). Наконец, конечно, существовало прямое вдохновение (μαντική), либо временное, как у отдельных провидцев, либо постоянное, как у оракула в Дельфах.

Сомневаться в том, различали ли простые люди сравнительную ценность этих многочисленных методов гадания, не приходится. Дельфийский оракул, как я подозреваю, достиг своего высокого престижа скорее потому, что был готов немедленно предоставить по требованию более или менее прямой и подробный ответ на определенный вопрос, чем потому, что личное вдохновение считалось более надежным каналом для божественных сообщений, чем другие способы гадания. Некоторые мыслители, в основном представители перипатетической школы[793], были склонны проводить различия между "естественным" и "искусным" гаданием[794]. Естественные" методы, включая сны и любое прямое вдохновение, принимались ими; "искусные" методы, те, что требовали услуг профессионального авгура или толкователя, отвергались. Но предложенное разделение само по себе было неудачным, поскольку сны отнюдь не относятся исключительно к первому классу, а в большинстве случаев, вероятно, требуют интерпретации специалистами, и, кроме того, это различие было изобретением философской секты, а не выражением народного чувства. Ничто не свидетельствует о том, что простые люди, веря в возможность общения со своими богами, считали одно средство гадания по своей сути более ценным, чем другое.

Не было и логических причин для такой дискриминации. Если допустить, что существовали боги, превосходящие человека в знаниях и силе, а также желающие общаться с ним, то нельзя было логически ограничить средства связи, которые они могли выбрать. Не было причин, почему они должны говорить устами жрицы, опьяненной мефитическими испарениями, или тревожить сон людей видениями, а не использовать птиц в качестве своих посланников или писать свои заповеди на кишках жертвенной жертвы.

Определенное оправдание для принятия некоторых средств гадания, таких как понятные сны, и для подозрения в отношении других, конечно, можно было бы найти в недоверии к любому человеческому посреднику; бродячие и нуждающиеся прорицатели заполнили страну; и даже жрица Дельф, как показывает история, не всегда была выше политических и материальных соображений. Но опыт мошенничества не научил недоверию; тот факт, что оракулами и другими средствами гадания, несомненно, часто злоупотребляли, не заставил греческий народ отказаться от их правильного использования; и по сей день все основные методы древних гаданий продолжают существовать. В некоторых случаях, как мы увидим, современное использование таких методов является простым выживанием древнего обычая без каких-либо разумных религиозных мотивов; но в других есть множество доказательств того, что современными людьми все еще движут чувства, которые так доминировали в жизни их предков - вера и желание близкого и частого общения с высшими силами.

Прямое вдохновение - это дар, который в наши дни человек не склонен требовать для себя, хотя часто приписывает его другому; ведь это подразумевает безумие. Но хотя этот дар не вызывает зависти, его повсеместно уважают. Психическое расстройство, которое, как мне кажется, очень распространено среди греческих крестьян, ставит страдальца не просто отдельно от своих собратьев, но в некотором смысле выше их. Его высказывания воспринимаются с определенным благоговением и, насколько они внятные, воспринимаются как предсказания. В целом он защищен от жестокого обращения, и хотя он не делает никакой работы, ему не позволяют нуждаться. Самым странным случаем, с которым я столкнулся, был случай с человеком, несомненно, сумасшедшим, который бродил с места на место и, казалось, был известен везде. Я встречал его трижды: в Афинах, на Теносе и в Фессалии. У него не было постоянного дома, он не работал и обычно не имел ни гроша; но дикие манеры, закатывание глаз и необыкновенная

способность вести свою часть разговора в метрической, а то и поэтической форме позволяли ему получать жилье, еду и одежду, и даже бесплатный проезд, как оказалось, на греческих каботажных пароходах. Были ли длинные монологи в стихах, которым он иногда предавался, также импровизацией, я, конечно, сказать не могу; но стоило один раз услышать и увидеть его выступления, чтобы понять, почему среди суеверного народа он слыл пророком. Он был современным типом тех старых провидцев, чье имя *μάντις*, по мнению Платона, образовалось от глагола *μαίνεσθαι*, "безумствовать"; его безумие действительно производило впечатление вдохновения.

Сны представляют собой более трезвый и, естественно, более общий способ общения с богами; вера в них как в канал божественного откровения прочно укоренилась и широко распространилась. Это вполне естественно. Переход от язычества к христианству, даже если бы он был более основательным и полным, чем на самом деле, вероятно, не повлиял бы на этот пункт веры. Пока люди верят в одно или несколько божеств, не полностью отстраненных от человеческих дел, они логически вправе рассматривать свои сны как особое послание к ним с небес; и христианство, отнюдь не отвергая старую языческую идею, подтвердило ее библейским авторитетом. Греческая церковь, как мы увидим, эффективно использовала ее.

Степень важности, которую в древности придавали снам, слишком хорошо известна всем изучающим греческую литературу, чтобы это комментировать. Предисловие Артемидора к его "*Онейроκριτικε*", или "Трактату о толковании снов", и его критика прежних представителей той же науки доказывают, что общественный интерес к этому предмету должен был быть действительно велик, чтобы стимулировать столь серьезную и обширную литературу. Практические свидетельства подобного интереса есть и в современной Греции. Книги того же характера ищут и консультируются не менее охотно, чем тогда. Новое издание какого-нибудь *Μέγας Ονειροκρίτης*, или "Великого толкователя снов", постоянно фигурирует в рекламных объявлениях афинских газет, и общественный спрос на такие произведения неоспорим. В уединенных домах, куда Библия никогда не доходила, я несколько раз видел потрепанный экземпляр такой книги, хранящийся среди самых ценных вещей семьи и занимающий почетное место на полке, где стояла *икона* святого покровителя семьи и где висела его святая лампада.

Одной из наиболее часто передаваемых во сне сведений является информация о местонахождении какого-либо зарытого сокровища. О мерах предосторожности, необходимых для его раскопки, а именно о полном молчании по поводу сновидения и принесении в жертву петуха, уже говорилось [795]. Этот вид сновидений использовался греческой церковью. Нет более ценного предмета церковного имущества, чем чтимая *икона*; для любой церкви или монастыря, стремящегося стать великим религиозным центром, древняя и авторитетная *икона*, способная творить чудеса, просто необходима.

Теперь самый очевидный способ получить такие изображения - это, кажется, выкопать их. Несколько недель под землей придадут нужный тон самому грубому экземпляру византийского искусства, и все, что требуется, чтобы определить место для раскопок, - это сон какого-нибудь человека, посвященного в тайну захоронения. Именно по этой системе чудотворная *икона* Теноса была найдена в тот самый день, когда был поднят штандарт восстания против Турции, что сделало остров домом не только религии, но и патриотизма. И это не единичный пример; количество *икон*, эксгумированных в повиновении мечтам, огромно; куда бы ни отправился путешественник в Греции, его утомят повторением одной и той же истории, а если речь идет о картине Панагии, то часто имеется приложение о том, что художником ее был Святой Лука - приписывание, которое могло быть основано только на клерикальной критике стиля. Осмотр теперь затруднен; старый языческий обычай покрывать почтенные статуи золотой или серебряной фольгой в качестве благодарственной жертвы [796] был, во избежание идолопоклонства, перенесен на *иконы*; и во

многих случаях остаются видимыми только лики и руки изображенных святых, а контуры остальных частей изображения просто вырезаны на серебряной фольге. Но при таком ограниченном осмотре неспециалист не найдет в грубости стиля достаточной причины, по которой святой художник, если только он мог предвидеть обычное убранство греческих церквей, должен был предать свои произведения земле. Тем не менее в историю происхождения *икон* верят так же охотно, как и в историю ее обретения.

Обретение *икон* по велению снов также встречается не только в рассказах. Во время моего пребывания в Греции один деревенский школьный учитель поставил в неловкое положение Управление образования, подав прошение о недельном отпуске, чтобы поручить группе своих односельчан выкопать *икону*, о которой он мечтал, и построить на этом месте часовню для нее. Было сочтено, что орган, занимающийся как религиозным, так и светским образованием, не должен совершать нечестие, отказывая в такой просьбе, но было высказано опасение, что другие школьные учителя будут поощряться к сновидениям.

Помимо тех видений, которые связаны с поиском сокровищ или *икон*, можно отметить и тот класс снов, в которых дается некое божественное сообщение об исцелении больного. Много раз я встречал в каком-нибудь святилище с чудесной репутацией крестьян из далекой деревни, которые путешествовали из одного конца Греции в другой, взяв с собой жену или ребенка, в вере, что разум будет восстановлен или болезнь исцелена; раз за разом их история была одинаковой: им было велено во сне пойти и пробыть столько-то дней в такой-то церкви, и они сразу же отправились в путь, повинаясь тому, что им казалось обещанием божественной помощи, умолая, может быть, много дней, но непоколебимо надеясь. А потом наступает долгое пребывание в незнакомой деревне, ибо простого посещения не всегда достаточно; недели и месяцы они ждут, каждую ночь спят в святых местах и, если возможно, у подножия *иконы*, надеясь и веря, что некая таинственная сила этого места исцелит страдальца, или, по крайней мере, что в свежем сне им будет сказано, что делать дальше. А если ничего не происходит - ведь время от времени отдых, смена воздуха или, может быть, вера^[797] приносят желаемое исцеление, - они возвращаются домой с ослабленной надеждой, но непоколебимой верой, готовые снова подчиниться, если им будет послано еще одно послание из небесной страны снов.

Подобные сны считаются спонтанными откровениями божественной воли, дарованными, возможно, в ответ на молитву, но никак не контролируемыми и не обеспеченными какими-либо предыдущими действиями сновидца. Но есть один любопытный обычай, соблюдаемый девушками Греции, по которому сны намеренно вызываются как средство предвидеть свою брачную судьбу. Накануне дня святой Катарини^[798], что наиболее уместно, поскольку она является покровительницей всех выходящих замуж и вступающих в брак, но иногда и в первый день Великого поста^[799], девушки замешивают и пекут пироги (άρτυροκούλουρα), главным ингредиентом которых, как следует из их названия, является соль. Употребляя чрезмерное количество этого состава и часто утоляя жажду столь же чрезмерным количеством вина, они приводят свое тело в состояние, идеально подходящее для того, чтобы вызвать беспокойный сон, и, поскольку их умы уже поглощены размышлениями о браке, неудивительно, что сны открывают им их будущих мужей. Насколько серьезно сейчас относятся к этому обычаю, я не могу определить; в некоторых районах он определенно выродился в несколько неблагоприятную игру. Но тот факт, что опьянение девушек допускается по этому случаю среди крестьянства, чьи мужчины даже редко напиваются, за исключением некоторых религиозных случаев - в день Пасхи и после похорон, - ясно доказывает, что этот обычай был когда-то, как я думаю, иногда и сейчас, подлинно религиозным обрядом и признанным средством гадания.

Модификация этого обычая, предпочитаемая в некоторых районах как избавляющая как от неприятного процесса поедания соленых лепешек, так и от его неблагоприятного продолжения, заменяет сновидения двумя другими древними методами гадания - гаданием по жребию, примитивной системой, распространенной у многих народов, но применявшейся, тем не менее, даже установленными оракулами[800] в Древней Греции, и гаданием по случайно подслушанным прорицателем словам, методом, который, я думаю, является более исключительно эллинским. Для этой формы обычая также требуются соленые пироги, но съедается только кусочек каждого, а остаток пирога делится на три порции, к которым привязываются соответственно красная, черная и синяя ленты. Каждая девушка кладет свои три куса на ночь под подушку, а утром случайно вытаскивает один. Красная ленточка означает холостяка, черная - вдовца, а синяя - чужака, то есть кого-то, кроме односельчан. Затем, чтобы дополнить более подробные сведения о жребии, девушка становится в дверях коттеджа и прислушивается к случайным разговорам соседей или прохожих; услышанное имя, профессия, род занятий и т. п. выдают за имя ее будущего мужа.

Другой похожий обычай, практикуемый только девушками и не обязательно воспринимаемый более серьезно, чем игра в поддавки, сохраняет в своем современном названии ὁ κλήδονας[801] старое слово κληδών, а целью обычая является получение того, что Гомер[802] фактически обозначил κληδών, предвестием, полученным из случайных слов. Предварительная церемония выглядит следующим образом. Накануне праздника Иоанна Крестителя[803] мальчика (который по выбору должен быть первенцем еще живых родителей) посылают за свежей водой из источника или колодца. Эта вода известна как ἄμιλῆτο νερό, "вода без слов", потому что мальчику, который ее приносит, запрещено разговаривать с кем-либо по дороге. Затем каждая девушка опускает в сосуд с водой какой-нибудь предмет, например монету, кольцо или, чаще всего, яблоко в качестве своего жетона. Затем сосуд закрывают и оставляют на ночь на крыше дома или в другом открытом месте, "где звезды могут его видеть". На следующее утро все происходит по-разному. По словам одного путешественника[804], каждая девушка сначала достает свое яблоко - он упоминает только этот жетон - а затем набирает немного воды в меньший сосуд. Затем этот сосуд поддерживается двумя другими девушками за четыре больших пальца и начинает вращаться по собственному желанию. Если он повернется вправо, девушка может рассчитывать выйти замуж по своему желанию; если влево - иначе. Также, по его словам, они омывают руки этой водой, а затем выходят на дорогу и принимают первое имя, которое услышат, за имя своего будущего мужа. Эта последняя часть церемонии соответствует значению слова κλήδονας и является подлинным примером гадания по случайным словам. Но ни эта, ни первая часть, описанная Магنونкуром, в настоящее время не практикуется. Обычная процедура заключается в том, что либо мальчик, набравший воды, либо девушки по очереди погружают руку в воду и вытаскивают первый предмет, которого коснулись, импровизируя или произнося при этом какое-нибудь двусишнее, благоприятное или неблагоприятное для любовных или брачных перспектив той, кто окажется обладателем предстоящего предмета; и так по очереди, пока каждая девушка не получит обратно свой жетон и не узнает предвестие своей судьбы.

Рецитация возможно подготовленных дистихов теми, кто участвует в церемонии, - это, конечно, менее чистый метод гадания, чем более ранняя практика, описанная Магنونкуром. Предсказание дается сознательно, а элемент случайности или божественного руководства сводится к рисованию жетона. В более древнем методе более четко прослеживается связь современного обычая с суеверным наблюдением за κληδόνες со времен "Одиссеи"[805] и далее. Так, когда Одиссей услышал, как женихи угрожают увести нищего Ируса в Эпир, "даже к тирану Эхету, губителю всех людей", он воспринял эти случайные слова как божественное подтверждение своей надежды на то, что вскоре женихи сами отправятся в путь к другому губителю всех людей, даже к тирану нижнего мира, и "возрадовался этому предвидению" (χαῖρεν δὲ κληδόνι)[806].

Этот же метод гадания часто использовался и в классическую эпоху, причем не только в частном порядке[807], но даже в публичных оракулах. Так, Гермес Агорей в Ферах давал ответы своим почитателям. Спросивший предстал ближе к вечеру перед статуей бога, возжигал на очаге благовония, наполнял маслом и зажигал стоявшие там бронзовые светильники, клал на алтарь бронзовую монету местной валюты, шептал на ухо статуе свой вопрос, а затем, зажав уши руками, выходил из агоры. Оказавшись на улице, он убирал руки, и первые слова, которые встречали его слух, принимались за ответ бога на его вопрос[808]. Примитивная статуя Гермеса с фамилией κληδόνιος существовала и в Питане[809], где, возможно, находилось то самое "святилище случайных изречений" (κληδόνων ἱερόν), к которому, согласно Павсанию[810], жители Смирны прибегали за оракулами. И в Фивах снова Аполлон Сподиос давал свои ответы подобным образом[811].

Очевидно, что в древности гадание по случайным словам было устоявшимся религиозным институтом; и в наши дни, хотя эта практика встречается все реже, ее характер остается неизменным. Религиозный характер двух описанных мною обычаев подтверждается их связью с праздниками Святой Катарины и Святого Иоанна Крестителя; и хотя в разных местностях и в разные периоды гадание по жребию или другим способом смешивалось с гаданием по случайным словам, последнее, очевидно, составляет суть обоих обрядов, давая одному из них само название, а в другом дополняя скудные указания жребия более подробной информацией. Девушка может узнать по цвету ленточки, прикрепленной к кусочку соленого пирога, который она случайно вытянула, будет ли ее будущий муж холостяком, вдовцом или незнакомцем; но только из случайного изречения, принятого за ответ на ее собственные тайные вопросы, она может узнать имя, дом, род занятий и внешность своего сужденного мужа.

Следующая отрасль гадания, наука чтения предзнаменований успеха или неудачи в предметах, которые путешественник встречает на своем пути, по-прежнему широко культивируется. В былые времена это была настолько сложная наука, что, как рассказывает Суидас, об одном только этом способе гадания можно было написать целый трактат. Возможно, такой же подвиг можно совершить и в наши дни, если собрать все суеверия на тему "встречи" (ἀπάντημα) во всех деревнях Греции. Насколько поучительными могут оказаться результаты, я предсказать не берусь, но, во всяком случае, эта задача мне не по силам, и я должен довольствоваться упоминанием нескольких наиболее распространенных примеров. Встретить священника - всегда к несчастью, причем для мужчин даже в большей степени, чем для женщин, поскольку, если они не примут должных мер предосторожности, проходя мимо него[812], их мужественность, скорее всего, окажется *in raised*; и предзнаменование будет еще хуже, если священник окажется верхом на осле, поскольку даже имя этого животного некоторые крестьяне не упоминают без извинений[813]. Встретить ведьму - тоже к несчастью, а поскольку ведьмой может оказаться любая старуха, то перед тем, как пройти мимо нее, следует осенить себя крестным знамением. Калека также предвещает неудачу в каком-то предприятии. С другой стороны, встреча с безумцем обычно считается хорошим предзнаменованием, поскольку безумие подразумевает тесное общение с высшими силами. Встретить женщину с ребенком - тоже к счастью, так как это указывает на то, что предпринятое путешествие принесет плоды; а крестьянин в знак признательности не преминет поклониться или обнажить голову, а если он будет исключительно вежлив, то может пожелать женщине хорошего заключения. Из животных наиболее часто предвещают беду заяц, крыса, горноста́й, ласка и любая змея. В Этолии суеверие в отношении этих животных настолько сильно, что одного только вида одной из них или даже следа змеи на тропинке достаточно, чтобы отвлечь многих крестьян от дневной работы и отправить их обратно домой, чтобы они сидели в бездействии с утра до ночи; и даже самые стойкие перекрестятся или трижды сплюнут, прежде чем продолжить путь.

То, что некоторые из этих поверий восходят к классическим временам, несомненно. Аристофан, играя на использовании ὄρνις, "птица", в значении "предзнаменование", объединяет афинян, называя "встречу птицей, звук птицей, слугу птицей, а осла птицей[814]"; и можно не сомневаться, что осел тогда, как и сейчас, относился к категории объектов, зловеще встречающихся на дороге; и тот же автор[815], подтвержденный в данном случае портретом суеверного человека Теофраста[816], говорит об ужасе, внушаемом лаской, перебегающей человеку дорогу. Змея тоже, в чем вряд ли можно сомневаться, была, возможно, из-за своей ассоциации с гробницами, предметом благоговения суеверных людей как за дверью, так и в доме[817]. С другой стороны, во времена Теофраста безумный человек, очевидно, был не добрым, как сейчас, а злым предзнаменованием, от которого можно было уберечься, плюнув на грудь[818]. Но хотя современные толкования таких предзнаменований, возможно, не во всем совпадают со старыми, достаточно было сказано, чтобы показать, что наука гадания по встречам на дороге по-прежнему процветает.

Наблюдение за птицами во многих случаях тесно связано с последним способом гадания; ведь крестьянин, отправляясь в путь, естественно, так же быстро замечает птиц, как и любой другой объект, который ему встречается. Но так как покровительство может быть принято и при других условиях, будет хорошо соблюсти старую линию разграничения и рассматривать эту ветвь авгурства, как она рассматривалась в древних руководствах[819], отдельно. Более того, отношение современных людей к этим двум ветвям гадания оправдывает такое разделение. Суеверия, о которых я только что рассказал, в некоторой степени слепы и неразумны; но в том, что касается собственно гадания по покровительству, древние предписания, которым следуют люди, ощущаются ими как вдвойне санкционированные как разумом, так и древностью; они понимают теорию, на которой основана их практика - идею о том, что птицы лучше, чем любое другое живое существо, в силу как их быстрого полета, так и острого и расширенного зрения, подходят для того, чтобы быть посланниками между богами и людьми.

На практике эта отрасль гадания по-прежнему связана в основном с крупными и хищными птицами, к которым только и был первоначально применен термин οἰωνός. "Самые крупные, самые сильные, самые умные и в то же время те, чья одиночная жизнь придавала им более индивидуальный характер, - говорит один французский писатель[820], - были намеренно выбраны прорицателями древности в качестве объектов наблюдения. Для них и только для них сначала было зарезервировано название οἰωνός, "одинокая птица[821]", или птица предвещения"; и далее он предполагает, что восточная вера в магическую силу крови оживлять души умерших и стимулировать пророчество повлияла на выбор для пророческой роли плотоядных птиц, которые действительно могли часто питаться внутренностями тех самых жертв, из которых брали жертвенные предзнаменования. Но причины, приведенные Плутархом для преимущественного использования птиц среди всех других существ в качестве посланников небес, с такой особой силой применимы к выбранному классу птиц, что кажется излишним искать причины более заумные.

Птицы, - говорит он[822], - благодаря своей быстроте и сообразительности и бдительности в действиях по каждой мысли, являются готовым инструментом для использования Богом, который может подсказывать их движения, их крики и песни, их паузы или полеты, похожие на ветер, тем самым побуждая одних людей сдерживать, а других доводить до конца их действия или стремления". Именно поэтому Еврипид называет птиц в целом "вестниками богов", а Сократ говорит о том, что стал "сослуживцем лебедей".

В этом особом классе зловещих птиц основную группу, по словам того же французского писателя[823], составляли орел (ἄετός), вестник[824] Зевса, "самая совершенная из птиц[825]"; гриф (γύψ), близко соперничавший даже с царем птиц[826]; ворон (κόραξ), любимец и спутник

Аполлона, птица настолько наблюдательная, что существовали специалисты (κορακομάντεις), которые не изучали ни один другой вид; и ворон-каррион (κορώνη), перешедший со службы Аполлону на службу к Гере[827] или Афине[828]. Их, можно с уверенностью сказать, можно было наблюдать во все времена. Из других видов ястребов (ἰέραξ, ἰρηξ) - в частности, известный как κίρκος, выступавший в гомеровские времена в качестве "быстрого вестника Аполлона[829]" и соперничавший таким образом с вороном, а также цапля[830] (έρωδιός) пользовались в ранние времена большим уважением, но постепенно вышли из употребления у авгуров. Но когда они исчезли из канона орнитологических гаданий, были приняты некоторые другие птицы: крапивник[831] (τρόχιλος или βασιλίσκος), сова (γλαῦξ)[832], κρέξ, сомнительно отождествляемая с нашим "рельсом" (*crex rallus*, Linn.), и дятла (δρυοκόλαπτης).

Преемственность искусства принятия покровительства сразу же становится очевидной, когда выясняется, что птицы, которых чаще всего наблюдает современный крестьянин, относятся к тому же классу, который снабжал гомеровских богов их специальными посланниками. Орлы, грифы, ястребы, вороны, вороны - все они по-прежнему являются главными посланниками небес, и только одна другая птица может претендовать на равенство с ними - та, что в классические времена символизировала мудрость, сова.

О методах, которыми пользовались профессиональные авгуры в Древней Греции, к сожалению, известно меньше. Лучшим трактатом на тему является труд Михаила Пселла[833], написанный в одиннадцатом веке; но, вероятно, в то время существовали и более древние работы на эту тему, такие как труд Телегона, на который ссылается Суидас[834], и они внесли основной вклад в его информацию. Но даже в этом случае Пселл излагает скорее общие принципы, чем их детальное применение, и именно на них мы должны в основном опираться при сравнении современной науки с древней.

Прежде всего необходимо было установить вид птицы, за которой велось наблюдение; ведь характеры разных видов были настолько разнообразны, что такие близкородственные птицы, как ворон и ворона, использовали совершенно противоположные методы общения с человеком. Если, выходя из дома на работу, - говорит Пселл[835], - мы слышим крик вороны позади или ворона впереди, это предвещает тревоги и трудности в нашем деле, в то время как если ворона пролетает мимо и каркает слева или ворон делает то же самое с другой стороны, это вселяет надежду и уверенность". Ворон тогда не подчинялся даже правилу о правом и левом, которое, насколько мне известно, действует для всех других птиц, но, благодаря какой-то врожденной противоположности, изменил нормальное значение положения, а вместе с ним и крика и полета[836]. Такие исключения даже из самых общих правил делали точную идентификацию видов необходимым предварительным условием успешного предвидения. То же самое первичное условие сохраняется и сейчас. Прорицатель должен уметь отличать карканье вороны, поселившейся на его крыше, от карканья галки; первое - предзнаменование смерти, как, возможно, было во времена Гесиода[837], для кого-то из членов его семьи, второе - предвещает получение письма от друга из-за границы. Опять же, он должен уметь отличать коричневую сову (κουκουβάγια) от совы-тауни (χαροπούλι)[838]; послание первой может быть хорошим или плохим, как мы увидим, в зависимости от ее действий, тогда как вторая приносит только предвестия горя.

После того как вид был определен, оставалось, по мнению Пселла[839], заметить и истолковать четыре возможных момента в поведении самой птицы (все они могли быть изменены по значению в зависимости от положения наблюдателя); Это были ее крик (древнее φωνή или κλαγγή), ее полет (πτῆσις), ее поза, когда она сидит (ἔδρα или καθέδρα), и любое движение или действие, выполняемое ею, пока она сидит (ἐνέργεια). Эти разделения по-прежнему признаются в современной авгурии.

Крик наблюдается у многих птиц. Крик орла - это предупреждение о предстоящем сражении или конфликте. Крик ворона, особенно если он повторяется трижды, когда птица пролетает над домом или деревней, - предвестие смерти одного из обитателей дома. Смех дятла, как я полагаю, из-за его издевательского звука, - знак того, что готовится интрига против чьей-то персоны или кармана. Повторный призыв кукушки в пределах деревни предвещает эпидемию.

Полет наблюдается в основном у хищных птиц. Удачный взмах орла над добычей или стремительный полет ястреба, преследующего другую птицу, побуждает наблюдателя (при условии, конечно, что птицы видны по правую руку от него) неустанно продолжать любое дело, которым он занимается, и обещает успех и прибыль в нем. Однажды на Скиросе я указал своему проводнику на большого ястреба, преследовавшего стаю голубей, что он сразу же воспринял как добрый знак и внимательно наблюдал за ним, пока тот был в поле зрения; когда я спросил его, что это был за ястреб, он быстро ответил, что этот вид известен как τοῖκρος - ястреб-тетеревятник, я полагаю. Это слово - современная форма древнего κῖρκος[840], и очень похожий случай упоминается в "Одиссее", когда эта птица, "стремительный вестник Аполлона", видится Телемаху справа, разрывая голубя в когтях и разбрасывая его перья по земле, и считается, что это предвещает судьбу, которая ожидает Эвримаха[841].

В случае с совами прежде всего обращают внимание на занимаемое положение и позу. Коричневая сова (κοῦκουβῆνις), сидящая на крыше дома и своей безучастной позой дающая понять, что она в истинно восточной манере ожидает события, ожидаемого в течение нескольких дней, предвещает смерть в доме; но если она сидит там всего несколько мгновений, бдительная и настороженная, а затем улетает в другое место, это означает просто приход и пребывание там какого-то знакомого. Другая разновидность совы, как я полагаю, наша "тауни", известная в народе как χαροπόῦλι или "птица Харона"[842], является, как следует из названия, вестником зла при любых обстоятельствах, независимо от того, слышится ли ее улюлюканье или ее видят сидящей в смертельной неподвижности или пролетающей мимо, как призрак, в сгущающейся темноте.

За случайными действиями и движениями птиц сейчас наблюдают меньше, чем за криком, полетом и позой; и я не знаю, чтобы по ним можно было судить о чем-то более важном и интересном, нежели прогнозируемое состояние погоды. Для таких будничных предсказаний домашние птицы[843] служат лучше, чем более достойные птицы - возможно, потому, что за их передвижениями по земле легче наблюдать, - и, нахохлившись, процарапав ямку, в которой можно высыпать пыль, и устроившись на одной ноге или повернув голову в определенном направлении, они предвещают дождь, хорошую погоду или перемену ветра.

Все эти предзнаменования, как и в древние времена, зависят от положения наблюдателя по отношению к наблюдаемой птице. Правая сторона является областью добрых предзнаменований, независимо от того, видят ли птицу или слышат; и если птица пересекает путь наблюдателя, желательно лететь слева направо, по принципу: все хорошо, что хорошо кончается; полет справа налево указывает на ухудшение удачи. Движение вправо, как можно заметить, всегда было благоприятным направлением в Греции. В этом направлении, согласно Гомеру, глашатай нес по кругу жребий, вытряхнутый из шлема, чтобы его взял тот вождь, чьим знаком он мог оказаться[844]; в этом направлении Одиссей в облике нищего обходил правление, прося милостыню у женихов[845]; в этом направлении даже боги пили свое вино[846]. И точно так же в наши дни передают вино, играют в карты, и на свадьбах невесту и жениха водят вокруг алтаря слева направо. Так и в современных предсказаниях: если орлиный крик, предвещающий битву, раздастся справа, то слушатель выйдет из положения хорошо, а если слева, то ему грозит несчастье. Если дятел смеется справа, слушатель может с полной уверенностью приступить к обману своего соседа, но если звук доносится слева, он должен быть настороже, чтобы предотвратить козни против себя. Если ястреб преследует свою добычу справа или поперек пути

человека слева направо, он может принять преследователя за себя и заняться делом с уверенностью в успехе; но если предзнаменование находится на другой стороне или в другом направлении, то ястреб - это враг, а сам он - голубь, которого нужно ощипать.

На толкование предзнаменований также влияет число. Один или два раза повторенный крик птицы может быть хорошим предзнаменованием, но если одна и та же нота звучит три раза, значение может быть обратным. У Cerphallenia, как мне сказали, это относится к уже упомянутому случаю с вороном, пролетающим над домом; одно или два крика - предвестие безопасности или изобилия, но три - предупреждение о неминуемой смерти. В этой детали ярко выраженное изменение отношения к числу три является причиной того, что, как мне кажется, должно быть нарушением древних правил в данном случае. Согласно Михаилу Пселлу, четное число криков ворона было удачным, а нечетное - неудачным; но ворон, как мы видели, был порочным и ненормальным; поэтому, отменив правило в случае других птиц, мы видим, что нечетное число криков ворона должно быть удачным. Но число три, которое в старые времена было счастливым, теперь повсеместно несчастливое; крестьянин часто извиняется за то, что ему приходится упоминать это число; и вторник, называемый Τρίτη, "третий день" недели, является несчастливым днем. Но если в данном случае значение конкретного числа изменилось, то принцип учета числа, несомненно, является древним.

Более того, есть случаи, когда даже частное применение старого принципа оказывается верным. Первый, почти единственный литературный поэт современной Греции (в отличие от многочисленных сочинителей бесписьменных баллад), нашедший красоту в народных верованиях и музыку в вульгарном языке, заставляет свою героиню таким образом прорицать собственную смерть:

Καὶ τὰ πουλάκι' ἀποῦ 'ρθασιν συντροφισμέν' ὁμάδῃ
σημάδ' εἶν' πῶς ὀγλήγορα πανδρεύομαι 'στὸν Ἄιδῃ-
λογιάζω κι' ὁ 'Ρωτόκριτος ἀπόθανε 'στὰ ξένα
κ' ἦρθ' ἡ ψυχὴ του νά μ' εὐρῇ νὰ σμίξῃ μετ' ἐμένα[847].

"А маленькие птички, слетающиеся друг к другу, - знак того, что скоро меня ждет свадьба в Аиде. Я вижу, что Эротокрит умер на чужбине, и его душа пришла искать меня, чтобы смешаться со мной".

Здесь не принимается во внимание ни вид птиц, ни их крик, ни полет; все значение предзнаменования зависит от тесной компании, в которой они находились. А за методом толкования мы можем вернуться к Аристотелю. Провидцы наблюдают, селятся ли птицы порознь или вместе; первое указывает на вражду, второе - на взаимный мир[848].

Наконец, что касается практического предсказания по птицам в наши дни, то можно взять за правило, что любое необычное явление, вызывающее у простого крестьянина скорее тревогу, чем любопытство, считается дурным предзнаменованием. Курица, которая настолько забывает свой пол, что начинает кукарекать, как петух, сразу же попадает под подозрение и нож. Профессионального прорицателя прежних времен, вероятно, такие происшествия волновали меньше; он мог наблюдать за столь поразительными аномалиями в столь же спокойном духе, как и за деталями более обычных происшествий. Но в наши дни, несмотря на обилие магов,

специалистов в области науки о покровительстве, насколько мне известно, нет. Современный крестьянин не заманивает птиц кормом в особое место, как это делал Тейресиас[849], чтобы послушать их разговоры и получить от них осознанное знание о том, что есть и что будет. Но как бы ни был он дилетантом, лишенным способности к детальному наблюдению и науке подробного толкования, те зачатки искусства, которыми он владеет, являются наследием старых эллинских мастеров гадания.

Таким образом, если говорить о широких принципах практического гадания, то доказательства идентичности современных и древних методов достаточно полны; остается только показать, что современная практика этого искусства не является простым инертным выживанием обычаев, которые больше не понимаются, а на самом деле продиктована тем же разумным религиозным духом, что и в древности. Что это был за дух, прекрасно определено в уже цитированном мною отрывке из Плутарха, где он утверждает, что быстрота птиц, их интеллект и готовность действовать в соответствии с любой мыслью позволяют им, помимо всех других живых существ, играть роль посланников между богами и людьми. Цельс в своей полемике против христианства также откровенно исповедовал старую веру: "Мы верим в предвидение всех животных и особенно птиц. Прорицатели - лишь толкователи их предсказаний. Если же птицы... передают нам знаками все, что открыл им Бог, то из этого с необходимостью следует, что они имеют более тесную, чем мы, близость с божественным, что они превосходят нас в знании о нем и дороже Богу, чем мы[850]". Действительно, могло показаться, что у птиц есть надежда узнать то, что тщетно пытается узнать бог. Деметре, спрашивавшей о своем изнасилованном ребенке, "ни один бог, ни один смертный не мог рассказать правдивую историю, и к ней не прилетела ни одна птица, предвещавшая истину[851]". В сущности, особая способность птиц нести людям божественные послания никогда не подвергалась сомнению в Древней Греции; это была аксиома религии, без которой вся наука о предзнаменованиях была бы беспочвенной выдумкой.

Мы бы не удивились, если бы практическое предсказание было в моде и в наши дни, а теория была бы забыта; если бы обычаи, порожденные верой в пророческую силу птиц, с присущей всем обычаям въедливостью изжили родительский принцип. Скорее удивительно, что среди всех недоумений и недоумений, вызванных длинным рядом перемен, религиозных, политических и социальных, через которые прошла Греция, это признание птиц как посредников между небом и землей не утратило ни своей силы, ни своей чистоты, ни побежденное прямым антагонизмом христианства, ни загрязненное притоком славянской или другой иностранной мысли. И все же это так, и прочтение любого сборника современных народных песен покажет, что эта идея сейчас так же хорошо знакома, как и в литературе старого времени.

Можно привести несколько примеров; выбирая их, я исключу из рассмотрения те многочисленные клефские баллады, которые открываются разговором трех "птиц"; ведь слово "птица" (πουλί), похоже, стало среди клефтов разговорным эквивалентом "шпиона" или "разведчика", что, возможно, объясняется требуемыми качествами ума, бдительности и скорости, и, по общему признанию[853], во многих случаях невозможно определить, имеет ли этот термин буквальное или условное значение. Кроме того, эти баллады перешли в несколько устоявшуюся форму, а формулы - не большее доказательство сохранения веры, чем мумии - сохранения жизни.

Но даже при таком ограниченном круге достоверных свидетельств остатки народной поэзии содержат достаточное количество отрывков, в которых птицы признаются лучшими посланниками между этим и другим миром. И здесь, как мы увидим, повторение идеи не является однородным по выражению; мысль не выкристаллизовалась в ряд красивых, но инертных фраз; она все еще жива, все еще молода, все еще порождает свежую поэзию.

Известна народная песня, записанная в нескольких вариантах, в которой рассказывается, как молодая невеста, уповая на силу своих девяти братьев и доблесть мужа, хвасталась, что не боится Чароса. Птица, злая птица, прилетела к Харосу и рассказала ему, и Харос выпустил в нее стрелу, и девушка побледнела; вторую и третью он выпустил и растянул ее на смертном одре[854]". Особой птицей, о которой думал поэт, была, надо полагать, "птица Харона", сова, которая, как я уже отмечал, всегда является вестником зла. В другом стихотворении птица выходит из нижнего мира и приносит скорбные вести женщинам, которые плачут о своих потерянных близких. Из нижнего мира вылетела птичка; когти у нее красные, а перья черные, покрасневшие от крови и почерневшие от земли. Матери бегут посмотреть на него, сестры - узнать о нем, жены добрых людей - получить правдивую весть. Мать приносит сахар, сестра - душистое вино, а жены добрых людей несут в руках амарант. "Ешь сахар, птица, и пей душистое вино, и нюхай амарант, и признайся нам в истине". "Добрые женщины, то, что я видел, как мне рассказать об этом или признаться в этом? Я видел, как по равнинам быстро ехал Харос; он тащил юношей за волосы, стариков за руки, а на луке седла он нес маленьких детей[855]".

Птицы несут вести не только между землей и нижним миром; земля и небо в равной степени объединены их служением. Историческая баллада, относящаяся к 1825 году, когда Ибрагим-паша только что занял крепость Наварино и другие места в Морее и собирался вступить в войну с Месолонги, дает этой идее необычайно образную трактовку; ведь птица, приносящая с небес ободрение и пророчество будущего успеха (одно из которых буквально исполнилось в битве при Наварино два года спустя), - это воплощение души павшего греческого воина. "Если бы я был птицей, - сказал я, - то мог бы полететь и отправиться в Месолонги, посмотреть, как идет игра на мечах и мушкетерская стрельба, как сражаются непобежденные соколы[856] Румелии". И птица с золотым оперением прокричала мне в ответ: "Постой, добрый Джордж; если ты жаждешь арабской крови, то и здесь есть неверные, чтобы ты убивал их, сколько пожелаешь. Видишь ли ты вдали турецкие корабли? Чарос стоит над ними, и они превратятся в пепел". "Добрая птица, откуда ты узнала то, что рассказываешь мне?" "Птицей я кажусь тебе, но не птица я. Тот остров, что я увидел для тебя вдали, принадлежит Наварину; там я провел свой последний вздох в бою. Цамадос я, и в этот мир я пришел; с небес, где я обитаю, я ясно вижу тебя, но жажду увидеть тебя лицом к лицу". "Нет, что ты видишь сейчас среди нас, в нашей несчастной стране? Не знаешь ли ты, что произошло и происходит в Морее?" "Добрый Джордж, не огорчайся, не отчаивайся; хотя Морее не сражается сейчас, придет время, когда они будут биться, как дикие звери, и преследовать своего врага. Жалкие кости будут лежать, разбросанные перед Месолонги, и там будут ликовать львы Сули". И улетела птица и поднялась в небеса[858]".

Такое отождествление крылатого посланника с душой мертвеца не отражает обычного мышления народа; это выдумка, свойственная этой балладе; но сам факт, что мертвый воин принимает облик птицы, чтобы общаться со своими живыми товарищами, показывает, насколько сильно в народе чувство, что птицы - естественные посредники между землей и небом.

Таким образом, древняя вера в то, что птицы являются одними из наиболее подходящих инструментов божественного и человеческого общения, сохранилась так же мало пострадавшей от смены веков, как и основанная на ней практическая наука авгуров. Возможно, даже лучше; ведь практическое авгурство, как я подозреваю, пострадало от нехватки или исчезновения профессиональных авгуров, от которых только и можно было ожидать, что они запомнят и передадут своим преемникам все сложные детали своего искусства, тогда как старая вера, возможно, даже выиграла от этого; Ведь история, полагаю, не лишена случаев, когда профессиональные выразители религии поощряли ее формы и умерщвляли ее дух, забывая о своем служении в стремлении к мастерству и делая свою должность единственными вратами для общения с небесами. Но, как бы то ни было, такой упадок, который, возможно, произошел от

полной и продуманной системы покровительства, которой обладали древние, ни в коем случае не связан с ослаблением древней веры в посредничество птиц.

Конечно, крестьянин, когда он извлекает предзнаменование из орлиного клёкота или вороньего карканья, не останавливается, чтобы поразмыслить над общим принципом, которым руководствуется его поступок; его признание этого принципа столь же формально и бессознательно, как и его присяга на христианство, когда он перекрещивается. Но если когда-нибудь в задумчивости он ищет причину и основу своего покровительства, то, как доказывает народная поэзия, он отступает перед доктриной, согласно которой высшие и низшие силы избрали птиц в качестве своих посланников к человечеству.

Несомненно, многие другие народы придерживались или продолжают придерживаться родственных верований; но тот факт, что в современной Греции наблюдают за теми же классами птиц, что и в Древней Греции, и следуют тем же широким принципам толкования, является достаточной гарантией того, что лежащая в основе вера также является истинно эллинским наследием.

Следующий метод гадания, который мы рассмотрим, а именно получение предзнаменований из жертвоприношения, в древности делился на две ветви; в одном случае прорицатель занимался расчленением жертвы и основывал свои предсказания на внешнем виде различных внутренних частей; в другом случае особые части жертвы сжигались в огне, и предзнаменования читались в пламени или дыме, исходящем от них. От последнего способа я не обнаружил никаких следов в современной Греции, но первый все еще сохранился в некоторых районах.

Естественно, этот способ гадания практикуется реже, чем тот, о котором я только что говорил. За криком или полетом птиц можно наблюдать без помех во время повседневной работы, и, что еще важнее, без затрат; в то время как этот метод предполагает заклание жертвы и, следовательно, ограничивается только праздничными днями и праздниками, когда крестьяне едят мясо. Но когда случай предлагает или даже требует проведения обряда, предсказания, полученные с его помощью, ценятся тем больше, что их не так легко получить.

И ценность их ни в коем случае не уменьшается от того, что используемый метод менее разумен, чем принятие покровительства. В последнем случае, как мы видели, у простолюдинов есть разумное основание для своих действий - всеобщая вера в то, что птицы по своей природе способны выступать в роли посланников между богами и людьми; в первом случае крестьяне скорее слепо и механически повторяют практику своих предков. Им было бы трудно сказать, как получилось, что божественные советы можно найти в глубинах анатомии овцы. Но в своей неспособности ответить на этот вопрос, как и в принятии средств причастия, они похожи на своих предков; ведь при всей своей любви к расспросам они тоже практиковали это искусство, не отвечая окончательно и единодушно на вопросы своего собственного сердца относительно него. Одна из теорий гласила, что анатомическое строение жертвы напрямую зависит от молитв и религиозных обрядов, которым она подвергалась. Согласно другой, внутренние симптомы были неумолимы и неизменны, а божественное вмешательство усматривалось лишь в побуждениях разума жертвователя и выборе им животного, чьи внутренности были соответствующим образом прописаны природой[859]. Третья точка зрения, отстаиваемая Платоном, заключалась в том, что печень была зеркалом, в котором отражалась божественная мысль; при жизни эта божественная мысль могла оставаться скрытой в виде молчаливой интуиции или проявляться в пророческих изречениях; после смерти божественные видения, созерцаемые душой, оставались запечатленными в виде образов на печени и исчезали лишь степени[860]. Очевидным возражением против этой теории было ее слишком практическое следствие: человеческие внутренности были наиболее интересны для изучения. Менее варварской по последствиям, но и

менее изысканной по идее была четвертая доктрина, выдвинутая Филостратом, согласно которой печень не обладает способностью к предвидению, если только она полностью освобождена от страстей и полностью отдана божественному влиянию - условие, которому лучше всего отвечают животные мирного и апатичного нрава[861].

Но пока эти теории строились и разрушались, практика, которую они должны были объяснить, оставалась твердой и непоколебимой. Факт, по-видимому, заключается в том, что обычай консультироваться по поводу внутренностей не был исконно греческим. В гомеровские времена печень не вскрывали в поисках предзнаменований, а те наблюдения, которые велись, были направлены на яркость пламени и восхождение дыма от сжигаемых жертв, а не на какие-либо пороки развития или изменения цвета внутренностей жертвы. Все, что можно было узнать, - это то, была ли принята или отвергнута жертва, а значит, и сопровождающие ее молитвы. Сложности постгомеровского гадания на всесождении и вся система осмотра внутренностей, похоже, были заимствованы извне. Был ли источник этрусским, карийским, кипрским, вавилонским или египетским, нас здесь не касается[862]; эти практики изначально были чужды Греции, и древние, приписывая их изобретение Дельфу, сыну Посейдона, Прометею, Сизифу или Орфею[863], были виновны не только в выдумке, но и в явном анахронизме[864]. Гомер осуждает их.

Именно иностранное происхождение этих методов гадания объясняет отношение к ним древних греков. Это была практика, а не теория, обычай, а не идея - конгломерат обычаев, а не последовательная и обоснованная система, - которая была привнесена из-за границы. Греки приняли ее с готовностью, поскольку она давала им еще одно средство для общения со своими богами, которое было для них духовной необходимостью. Принцип работы этого механизма был им неизвестен, но какое это имело значение? Его действие было одобрено опытом других и вскоре проверено их собственным. Неизвестный принцип долгое время продолжал вызывать интерес, догадки, спекуляции среди образованных и просвещенных людей, но их неудачи в достижении окончательного и единодушного заключения никогда не заставляли их оспаривать проверенный факт. И если такова была позиция образованных людей, то простолюдины тех дней, несомненно, находились в том же положении, что и люди сегодняшнего дня - с радостью принимая обычаи, но не зная принципа. Такое слепое согласие на протяжении стольких веков может показаться принижением интеллекта греков, но в равной степени это свидетельство их религиозной веры; именно в те вещи, которые не поддаются разумному объяснению, лучше всего верить, а к таким вещам греки неуклонно относили запись божественных советов на внутренних частях жертвенного тела.

Фактические методы, применяемые в настоящее время, также являются наследием древнего мира. Животное, у которого клефты столетие назад, как говорят, наиболее успешно извлекали предзнаменования, была овца, а часть ее анатомии, на которой должны были читаться знаки будущего, - лопатка. Вопросы, на которые чаще всего искали ответ, были, как можно догадаться из жизни вопрошающих, вопросами войны. В связи с этим, - пишет греческий писатель[865] первой половины прошлого века, когда рассказы о жизни клефтов еще можно было услышать из их собственных уст, - лопатка молодого ягненка... настоящая сивиллина; ведь благодаря ей люди могут заранее узнать исход важного сражения, серьезные потери с каждой стороны, силу противника, ожидаемое подкрепление и, собственно, сам момент, когда грозит опасность"; И в качестве иллюстрации он рассказывает историю о фессалийском отряде клефтов, чей капитан, находясь в безопасности собственного укрепления, сидел, гадая таким образом; внезапно он вскочил с восклицанием: "Турки поймали нас живыми", и во главе своего отряда успел прорваться через турецкие войска, которые уже окружали их.

В том, что этот способ гадания был заимствован непосредственно и без особых отклонений из старой системы осмотра лопаток (ῥιποπλάτοσκολία), известной Михаилу Пселлусу, вряд ли можно

сомневаться. Если речь идет о войне, - говорит он, - то красное пятно на правой стороне лопатки или длинная темная линия на левой предвещают большую войну; если же обе стороны имеют нормальный белый вид, то это предзнаменование грядущего мира[866]".

Но времена патриотов-законников прошли, и вопросы, выносимые на суд овиных лопаток, носят более мирный характер. Теперь именно пастух, а не воин, решает неопределенности будущего. Его интересуют превратности погоды, а не войны; рождение ягнят, а не смерть турок. Именно чума, мор и голод угрожают его стаду, а не битвы, убийства и внезапная смерть для него самого, и он ищет предсказаний. Но тот же самый инструмент гадания дает ответы.

Мои собственные знания о его использовании получены исключительно из Акарнании и Этолии; но эта практика также зафиксирована в Загорионе в Эпире[867], и, как мне сказали, преобладает среди пастухов Элиса. Возможность для этого, как я уже говорил, предоставляется только в определенные праздничные дни, когда крестьяне балуются мясом. В других случаях, когда пастухи убивают только для того, чтобы продать в городе, гадание невозможно; ведь только после приготовления мяса можно правильно снять с кости, чтобы оно осталось чистым и разборчивым. Поэтому, несомненно, есть экономическая причина ограничивать эту практику определенными религиозными праздниками; но нельзя допускать, чтобы это соображение заслоняло подлинно религиозный характер самого обряда. В Загорионе, на праздниках в честь святого покровителя каждой деревни или монастыря, овец приводят и закалывают в ограде конкретного святилища, и они называются *κοιρμλάνδα*[868], множественное число, очевидно, от еврейского слова "корбан", то есть вещь, посвященная служению Богу; Таким образом, и название, и церемония провозглашают этот обычай подлинным выжившим жертвоприношением; и, по-видимому, именно по лопаткам этих жертв черпались предзнаменования[869]. Аналогичный случай гадания по жертве был известен мне в Беотии, хотя по лопатке ли или по какой-то другой части жертвы делались предсказания, я не смог установить. Осматривая небольшой музей в Скимитари, я случайно остановился перед рельефом, изображающим человека, ведущего в жертву какое-то животное, и услышал, как смотритель, местный крестьянин, заметил другому крестьянину, очевидно, незнакомому с этой местностью, который последовал за мной: "Это совсем как у нас"; затем он объяснил, что в церкви Святого Георгия, где-то поблизости, ежегодно проходит праздник, на котором происходит подобная сцена. Жители деревни рано утром в день святого Георгия собираются вокруг церкви, каждый приносит с собой ребенка или ягненка; служба в церкви отслужена, священник выходит и благословляет каждое животное по очереди, после чего их убивают, жарят и устраивают пиршество, сопровождаемое какими-то гаданиями по жертвам. Таков вкратце рассказ хранителя; но, когда я вмешался в разговор с вопросом о способе гадания, он больше ничего не сказал. Беотийцы по-прежнему хамоваты. Но то, что я уже подслушал, достаточно ясно показывает религиозный характер обряда; и я не сомневаюсь, что и в Этолии и Акарнании крестьяне обращаются с бараньей лопаткой в столь же религиозном настроении. Само потакание мясу объясняется религиозным поводом, и тем более гадание, которое открывает им мысли тех сил, которым они поклоняются.

В искусстве толкования особых знаков на лопатке я не могу претендовать на звание адепта. Из тех немногих фактов, которые мне удалось выяснить, следует, что в целом пятна и размытости на кости являются предсказаниями, неблагоприятными для надежд гадающего, и что чистая белая поверхность всегда дает полную уверенность: что различные части кости тщательно изучаются для получения ответов на различные вопросы; так, перспективы сезона ягнения указываются на выступающем гребне кости, а прогноз погоды - на плоских поверхностях по обе стороны от него; отметки на правой стороне (кость держат горизонтально, естественно, верхним концом к прорицателю) являются благоприятными знаками, а на левой - неблагоприятными; и наконец, мор предвещается по углублению на поверхности кости. Мне говорили, что эта наука чрезвычайно

сложна и проработана, но мне не посчастливилось встретить ни одного крестьянина, который считался бы специалистом в ней; лучших ее знатоков можно найти среди горных пастухов, а поскольку они постоянно меняют свои пастбища, нелегко встретить человека, способного и желающего раскрыть все тайны этого искусства. Как различить в интерпретации метки разных размеров, форм и цветов, я так и не узнал[870].

Но то немногое, что я узнал, в основном совпадает с древним методом, описанным Михаилом Пселлусом[871]. "Те, - говорит он, - кто хочет воспользоваться этим способом гадания, выбирают овцу или ягненка из стада и, решив в уме или произнеся вслух вопрос, который они хотят задать, закалывают жертву и снимают лопатку с туши. Этот орган гадания, как они думают, они тщательно пропекают на горячих углях и, очистив его от плоти, находят на нем знаки того вопроса, о котором они спрашивают. Ответы на разные вопросы узнают из разных частей тела[872]. Вопросы жизни или смерти решаются по проекции гребня[873]; если он чистый и белый с обеих сторон, то тем самым дается обещание жизни; если же он размыт, то это знак смерти. Предсказания погоды также делаются на основании осмотра средней части лопатки; если две мембраноподобные поверхности, образующие середину лопатки по обе стороны от гребня[874], белые и чистые, они указывают на грядущую спокойную погоду; если же они покрыты густыми пятнами, то следует ожидать обратного". Здесь, надо заметить, не упоминается о каком-либо различии между отметинами на правой и левой сторонах кости; но это, как я подозреваю, упущение Пселла, поскольку столь простой принцип древнего гадания вряд ли мог быть исключен из рассмотрения в данном случае. В остальном полученная мною информация полностью совпадает с его рассказом; чистый и белый вид кости тогда, как и сейчас, был обнадеживающим предзнаменованием; тогда, как и сейчас, о перспективах погоды можно было узнать по ровной поверхности по обе стороны от гребня; тогда, как и сейчас, вопрос жизни или смерти, который с точки зрения пастуха становится наиболее острым в каждый сезон ягнения, решался по гребню кости. Если судить по тем немногим принципам этого искусства, которые мне известны, гадание по лопатке, помимо того, что оно до сих пор признается религиозным обрядом, проводится этолийскими и акарнанскими крестьянами по тем же принципам, что и древними авгурами, чьим справочникам, вероятно, Пселл был обязан своими знаниями.

Другое животное, используемое в том же районе для гадания, - свинья; но в этом случае пророческим органом является не лопатка, а селезенка. Ее удаляют из свежей туши до того, как остальная мякоть будет разрезана или приготовлена каким-либо способом, и по шероховатости или изменению цвета ее поверхности получают предзнаменования. Вопросы, которые можно решить с помощью этого средства, весьма разнообразны: прогноз погоды, урожая и виноградников, успех путешествий и других предприятий, целесообразность планируемого брака и так далее. О точных деталях этого искусства я знаю еще меньше, чем в предыдущем случае; факты, которые я узнал, таковы: гладкая поверхность является хорошим предзнаменованием, как и в случае других внутренних органов во времена Эсхила[875], в то время как некоторые шероховатости предвещают препятствия и трудности в путешествии или предприятии, и далее, что некоторые ненормальные цветовые пятна предупреждают о засоре и плесени на посевах и виноградниках. Как мне сказали, этой наукой владеют жители низменных возделанных или лесистых районов Акраннии, где содержатся большие стада полудиких свиней; и поэтому естественно, что предсказания, которые ищут таким образом, касаются главным образом сельскохозяйственных и социальных интересов, тогда как предзнаменования, получаемые с лопатки овцы пастухами, ведущими уединенный образ жизни в горах, касаются лишь немногих вопросов, кроме перспектив стада. Но это различие между двумя методами гадания скорее косвенное, чем существенное; я считаю, что любой из этих методов в руках специалистов может быть использован для ответа практически на любые вопросы.

Гадание по селезенке свиньи, как мне кажется, несомненно, древнее. По-видимому, оно является единственным выжившим видом *σπλάγχνοσκοπία*, или "осмотра внутренностей", который в Древней Греции, по-видимому, был самым распространенным методом гадания по жертвенной жертве. Среди животных, стесненных пророческими внутренностями, свинья, конечно, обычно не числилась; но Павсаний упоминает, что жители Кипра обнаружили ее ценность[876], а, похоже, действительно снабжал ответами весьма авторитетного оракула Пафоса[877]. Как получилось, что современная Акарнания сохранила обычай, свойственный древнему Кипру, - это проблема, которую я не могу решить; но вряд ли можно сомневаться в том, что здесь мы снова имеем старый религиозный обряд, который до сих пор сохраняется как проверенное средство общения с теми силами, в чьем ведении находится будущее.

Гадание на жертвах также является частью предварительной подготовки к свадьбе во многих районах. За день до церемонии[878] жених собственноручно убивает первое животное для пира. Подходящей жертвой является молодой баран, хотя в случае бедности допускается более скромная замена. Это животное, после того как в некоторых районах его благословляет священник, который получает взамен часть жертвы, ставят лицом на восток, и жених старается зарубить его одним ударом топора. Предзнаменования брака определяются по тому, как и в каком направлении вытекает кровь; кроме того, иногда выясняется, прикушен ли язык или изо рта идет пена; каждый знак находит свое толкование в преданиях деревенских дружков[879]. Заменой барану служит петух. Там, где крестьяне пользуются этой экономией, убийство обычно откладывается до окончания свадебной службы и совершается на пороге дома жениха перед тем, как невесту вводят в дом. Птицу держит на пороге шафер, а жених, снабженный острым топором, пытается одним ударом перерубить петуху шею. И здесь ловкость мужчины тоже имеет значение, ведь покой или агония, в которой бьется жертва, относится к тому классу предзнаменований, которые в древности также определялись по поведению животного до и во время жертвоприношения, и считались не столько подробным ответом на любой вопрос, сколько указанием на принятие или отклонение жертвы и сопровождающих ее прошений. Однако именно на выделение крови и мышечные конвульсии обезглавленной птицы обращают самое пристальное внимание; ведь по этим признакам, как мне сказали, старухи в деревне определяют такие важные моменты, как целомудрие невесты, главенство мужа или жены в будущем *браке*, а также количество и пол детей, которые должны родиться. В большинстве мест, где преобладает этот обряд, всю эту информацию можно получить без какого-либо вскрытия жертвы, как это было принято в древности; но в Этолии и Акарнании крестьяне продолжают хранить верность, вероятно, древним методам даже в этой детали; там грудная кость птицы используется на свадьбах и в других религиозных случаях как законная замена лопатки яйцеклетки, которую она достаточно напоминает по наличию гребня с плоскими поверхностями по обе стороны, подходящими для божественных надписей.

Но не на совпадениях практических деталей, как бы поучительны они ни были в доказательстве единства современной и древней Греции, я хочу настаивать больше всего. Если ясно, что жертвы, часто благословляемые жрецами на свадьбах и по другим религиозным поводам, действительно воспринимаются людьми как жертвы, то практика гадания по ним, каким бы точным ни был метод, является раз более отчетливым свидетельством веры в то, что высшие силы могут и хотят тесно общаться с людьми.

Среди второстепенных методов гадания мы можем отметить то, что Суидас называет *οἰκοσκοπικόν* или "домашним гаданием"; под этим названием он подразумевает такие случаи, как появление ласки на крыше или змеи, проливание масла, меда, вина, воды или пепла, а также треск поленьев на огне. Эта тема была изложена в серьезном трактате некоего Ксенократа, но трудно предположить, что существовала какая-то научная система, управляющая столь разнородным

конгломератом происшествий; скорее всего, трактат представлял собой не более чем сборник возможных происшествий с разрозненными правилами толкования каждого из них.

Многие события такого же тривиального характера наблюдаются и в наши дни, а интерпретации некоторых из них явно древние. Ласка, увиденная в доме, как и на дороге, предвещает зло^[880], особенно если в доме есть девушка, собирающаяся выйти замуж; ведь ласка (νυφίτσα) была когда-то, как говорят, девой, которой суждено было стать, как следует из названия, "маленькой невестой", но каким-то образом ее лишили счастья и превратили в животное; поэтому ее появление предвещает недоброе для намеченной свадьбы. Змея, напротив, приносит хорошие предзнаменования, если ее видят в доме; ведь она - *гений-хранитель*, присматривающий за своими. Ориентация кошки, когда она умывает морду, указывает на точку компаса, откуда можно ожидать ветра. Мышь, прогрызающая дырку в мешке с мукой, является для Загориона^[881] таким же тревожным предзнаменованием, как и для суеверного человека Теофраста^[882]. Ночной вой собаки в доме или рядом с ним предвещает смерть по соседству, как это было во времена Феокрита: "Харк, - кричит Симаэта, - собаки лают по всему городу. Геката на перекрестке. Спешите, зажмите медные кимвалы^[883]"; только вместо кимвалов принято использовать обращенное к собаке восклицание: "Да лопнешь ты" (νὰ σκάσης) или "Да съешь ты свою голову" (νὰ φᾶς τὸ κεφάλι σου).

Опять же, если взять другой класс бытовых происшествий, упомянутых Суидасом, то пролитие масла всегда является дурным предзнаменованием, а пролитие вина - добрым; первое предвещает бедность, второе - изобилие. Разливание воды также предвещает удачу, особенно в путешествии; но в этой связи, как будет показано в следующей главе, оно часто выходит из сферы гадания, которое должно основываться на чисто случайных событиях, в сферу симпатической магии.

Треск поленьев в костре, о котором упоминает Суидас, и сегодня остается событием, на которое следует обратить должное внимание. Как правило, это означает получение хороших новостей или приезд друга, но если искры и пепел разлетаются по комнате, то следует ожидать неприятностей и тревог. Колыхание лампы или свечи также обычно предвещает несчастье^[884].

Предзнаменования, касающиеся брака, также можно получить на домашнем очаге. Два листа базилика кладут вместе на живой уголь; если они лежат так, как их положили, и спокойно сгорают, то брак будет гармоничным; если при этом раздается треск, то супружеская жизнь двух людей, представленных листьями, будет нарушена ссорами; если листья яростно трещат и отскакивают в сторону, то существует несовместимость нравов, которая делает предполагаемый союз нежелательным.

Это лишь несколько примеров домашних гаданий, и можно было бы легко составить гораздо более длинный список. Но хотя я знаю, что многие крестьяне действительно наблюдают за такими явлениями достаточно серьезно, чтобы действовать в соответствии со сверхъестественными предупреждениями, передаваемыми таким образом, все же религиозный характер этих методов гадания менее очевиден, чем гадания по птицам или жертвоприношениям; и я могу довольствоваться лишь несколькими иллюстрациями, указывающими на преемственность греческого суеверия в этой и других незначительных отраслях гадания, к которым я теперь перехожу.

Пальмия, по словам Суидаса, была древним искусством, и справочник по ней был составлен неким Хеленосом. Знаки будущего читались по линиям ладони и пальцев, как в современной пальмиции. Этой наукой до сих пор занимаются некоторые старухи в Греции, но настоящего мастерства в ней, как и в других странах, достигли главным образом цыгане (ἄσσιγγανοί), ведущие кочевой образ жизни в горах и почти не общающиеся с местным населением.

Гадание по произвольным движениям различных частей тела -παλμικόν, как называет его Суидас, по которому один Посейдоний был ведущим авторитетом - все еще очень широко практикуется, и, очевидно, почти не отклонилось от древних линий. Подергивание глаза или брови человека - знак того, что он скоро увидит знакомого - врага, если это левый глаз, который пульсирует, друга, если правый; и это явно был принцип, которому следовал козопас Феокрита, когда он воскликнул: "Мой глаз пульсирует, мой правый глаз; о! увижу ли я саму Амариллис?"[885] Точно так же жужжание или пение в ушах человека свидетельствует о том, что о нем говорят другие, как это было во времена Лукиана[886]; и, согласно обычному принципу, на правое ухо так влияют похвалы и любезные речи, на левое - злословие и клевета. Опять же, если чешется ладонь правой руки, это говорит о том, что человек получит деньги; и наоборот, если чешется левая ладонь, ему придется отдать деньги[887]. Так же, если чешется подошва правой или левой ноги, это предвестие удачного или неудачного путешествия. Приметы такого рода с неприятной частотой выпадают на долю тех, кто вынужден искать ночлег в греческих трактирах или коттеджах.

К этой же категории относятся икота и чихание. Икота (λόξυγγας), как и в Македонии подавление пищей или напитком[888], является признаком того, что некий злодей находится на работе, а метод лечения заключается в том, чтобы угадать его имя. Чихание - благоприятное предзнаменование, но конкретное его толкование зависит от различных обстоятельств. Если говорящего прерывает чихание, будь то его собственное или другого присутствующего, считается, что все, что он говорит, подтверждается этим событием. 'Γεῖά σου, кричат слушатели, καὶ ἀλήθεια λές (или λέει), 'здоровье тебе, и ты говоришь (или он говорит) правду'. Если же никто из присутствующих не говорит в момент чихания, используется только первая фраза: "Здоровья тебе", или, как вариант, νὰ ψοφήσῃ ἡ πεθερά σου, "Пусть твоя свекровь умрет как собака"[889]. В обоих случаях молитва о здоровье может принести пользу только чихающему; но в первом случае тот член компании, который говорит в это время, может получить подтверждение своего заявления от предзнаменования, сделанного другим. Эта часть веры очень сильна; и любому, кто попал в неприятную ситуацию, когда его слова подвергаются сомнению или он вынужден уклоняться от ответа, лучше вызвать чихание, а не оправдываться или клясться.

Оба эти толкования чихания берут начало в глубокой древности. Старым эквивалентом "Здоровья тебе" было Ζεῦ σῶσον, "Сохрани его, Зевс"; но такие выражения характерны для многих народов и не являются специфически эллинскими. Другое толкование чихания, как подтверждения произносимых слов, представляет особый интерес и передается из гомеровской эпохи. "Пусть только Одиссей придет, - говорит Пенелопа, - и достигнет родной земли, и скоро он и его сын воздадут за жестокие деяния этих людей". Так она говорила, - продолжает отрывок, - и Телемах громко чихнул, и вокруг дома раздался страшный звон; Пенелопа засмеялась и быстро произнесла крылатые слова Эвмею: "Иди, позови ко мне незнакомца. Не видишь ли ты, как сын мой чихнул вопреки всем моим словам[890]? За это должна настичь смерть всех женихов, и ни один из них не избежит смерти и гибели[891]".

Среди других инструментов для гадания иногда используются яйца, расплавленный свинец и сито. Яйца в основном используются для определения перспектив брака. Мальчик приносит "безмолвную воду"[892], а старуха, которая руководит этими операциями, выливает в нее белок яйца. Если белок сцепится в плотную массу, то брак будет удачным; если же он примет ломаную или спутанную форму, то впереди маячат неприятности. В древности эта наука, вероятно, была более обширной, так как работа по определению яиц (ὠοσκοπικά) приписывается Орфею. Аналогичный обряд можно провести с расплавленным свинцом вместо яичного белка, причем достаточно вылить его на любую плоскую поверхность[893]. Гадание с помощью сита - древнего κοσκινόμαντεία - также продолжается, как мне говорили, но я не знаю подробностей этой практики.

Итак, мы рассмотрели основные способы узнать волю богов, практиковавшиеся в древности, и обнаружили, что они сохранились в практически той же форме до наших дней; и не только форма та же, но во многих из них проявляется тот же религиозный дух. Главное отличие заключается в том, что сейчас профессиональных прорицателей мало; специалисты, безусловно, в некоторых отраслях еще есть, но одно только предсказание, как мне кажется, сейчас было бы ненадежным источником средств к существованию. Совет сельского священника во многих случаях будет дешевле и не менее ценен, чем совет прорицателя.

И как с людьми, так и с местами. Языческие храмы, в которых давались прорицания, были в значительной степени вытеснены христианскими церквями, и, возможно, крестьяне более склонны платить за мессы, которые обеспечат исполнение их желаний, чем за прорицательские ответы, которые могут идти вразрез с ними. Но даже в этом случае оракулы еще не совсем исчезли, и, обсуждая те, которые сохранились, мы снова обнаружим совпадение по форме и духу между древней и современной греческой религией.

Следует помнить, что оракул - это просто место, отведенное для гадания; метод получения ответов в разных местах всегда был разным, а посредничество профессионального прорицателя, хотя и является обычным, не может считаться обязательным[894]. Поэтому те пещеры, где женщины приносят медовые лепешки в дар судьбе[895] и молятся об исполнении супружеских надежд, действительно являются оракулами при условии, что там есть возможность узнать, принята молитва или отвергнута. И это часто случается; чаще всего ответ можно узнать по каплям воды или по отрыву и падению с крыши частицы камня; а в Этолии мне рассказывали о пещере в окрестностях Агриниона, в которой характер ответа определяется поведением летучих мышей, которые там часто бывают. Если они спокойно висят на крыше и стенах, надежды просителя оправдаются; если же их потревожит его или, чаще, ее вторжение и они начнут беспорядочно порхать вокруг, судьба будет неумолимо неблагоприятна.

Но кроме этих скромных и непритязательных оракулов на острове Аморгос сохранился оракул более высокого порядка, расположенный в церкви и обслуживаемый священником. Святой, под покровительством которого это языческое учреждение продолжает процветать, - Георгий, здесь называемый Бальзамитов[896]. Справа от входа в церковь виднеется большой квадратный мраморный блок, выдолбленный так, что внутри он имеет форму урны, и сильно отполированный. Он стоит, по-видимому, на естественной скале и накрыт куполообразной крышкой, которую можно запереть. В настоящее время устье урны также закрыто мраморной плитой с пробитым в ней отверстием и заглушкой, но путешественники XVII века не заметили этого и, вероятно, недавнее дополнение. Есть также расхождения в различных рассказах о работе оракула: старые авторитеты утверждают, что ответы давались по подъему и спуску воды в сосуде, в то время как современный обычай заключается в интерпретации знаков, даваемых частицами пыли, насекомыми, волосками, кусочками сухих листьев и тому подобным, плавающими в чашке с водой, набранной из урны[897].

Описание, данное священником-иезуитом с Санторини, Робертом Согером, того, чему он сам был свидетелем на Аморгосе в конце XVII века, можно считать достоверным, поскольку в других местах он проявляет себя точным наблюдателем и, конечно, не поддавался искушению преувеличить чудеса соперничающей церкви в данном случае.

Полость, - говорит он, - заполняется водой и опорожняется сама собой, и невозможно представить, что дает воде такое движение и где она имеет проход; ведь, кроме того, что мрамор очень толстый, он так хорошо отполирован внутри и его поверхность настолько непрерывна, что невозможно обнаружить ни малейшего отверстия или неровности, за исключением отверстия наверху, которое всегда остается закрытым. Еще более удивительным является тот факт, что в

течение часа урна наполняется и опустошается несколько раз; в один момент вы видите, что она настолько полна, что вода переливается через край, а через мгновение после этого она становится настолько сухой, что кажется, будто в ней вообще не было воды.

Суеверия распространены повсеместно. Любой грек, отправляющийся в путешествие, не преминет заглянуть в урну и посоветоваться с ней. Если воды в ней много, они с радостью отправляются в путь, обещая себе удачное плавание. Если же в урне нет воды или ее мало, они извлекают из нее дурное предзнаменование для успеха своего путешествия и не отправляются в путь, или, если дела требуют этого, идут нехотя".

Это мнимое чудо, о котором так славится вся Греция, приносит немалую прибыль священнику, возглавляющему церковь Святого Георгия; ибо стечение греков там непрерывно; люди приезжают туда с больших расстояний, одни со всей серьезностью, чтобы посоветоваться о будущем, другие - чтобы увидеть все своими глазами, а некоторые - чтобы развлечь себя и посмеяться, как это было несколько раз со мной, над легковерием этих людей[898]".

Каким бы ни был первоначальный метод прорицания - и я подозреваю, что, хотя наличие или отсутствие воды давало вопрошающему простое "да" или "нет", более подробный ответ всегда зависел от наблюдения и интерпретации любых посторонних частиц, плавающих в урне, - вера людей в его силу по-прежнему сильна. Конечно, она уже не может претендовать на репутацию во всей Греции, но жители Аморгоса и морское население соседних островов по-прежнему регулярно и серьезно обращаются к ней по поводу путешествий, деловых вопросов, брака и других забот и интересов; нередки случаи, когда к ней обращаются и из дальних мест.

Это прорицательское свойство воды было хорошо известно в древности. В этой области гадания, говорит Буше Леклерк, использовались "источники и ручьи, которые, как считалось, были наделены некой сверхъестественной проницательностью". Определенные воды наделались свойством подтверждать клятвы и разоблачать лжесвидетельства. Вода Стикса, которой клялись олимпийские боги, является прототипом этих средств испытания, среди которых можно упомянуть источник Зевса Оркиоса, расположенный недалеко от Тиана, и воду-оракул в сицилийском Паличи[899]". Также считалось, что водные божества, такие как Нерей и Протей, обладают особыми пророческими способностями; а Ино в окрестностях Эпидавра Лимерского владела бассейном, в который бросали ячменные лепешки те, кто хотел с ней посоветоваться; если эти подношения тонули, считалось, что она приняла их и благоволит к вопрошающему; если же они всплывали, то его надежды были разочарованы[900].

Современный оракул Аморгоса выше этого; его метод более сложен, а ответы более подробны. Он, несомненно, должен был занять высокое место даже среди древних оракулов, которые, как по благоговению, которое он внушает, так и по средству, которое он использует, являются истинными потомками.

Рассмотрев, таким образом, средства, с помощью которых боги общаются с людьми, и убедившись, что и по форме, и по духу древние способы общения сохранились почти без изменений, мы должны теперь рассмотреть средства, с помощью которых люди обращаются к богам и передают им свои надежды и прошения.

Первый и наиболее очевидный метод, общий для всех религий, - это, конечно, молитва; но использование этого канала только потому, что он столь универсален, не может служить доказательством религиозного единства между древней и современной Грецией. Скорее, доказательства такого единства следует искать в том, что мы считаем сопровождением молитвы.

Древние греки в целом не довольствовались только молитвой. К богам не принято было приходить с пустыми руками. Бедняк, по словам Лукиана^[901], умиротворял бога, целуя его правую руку; но земледелец приносил быка от плуга, пастух - ягненка, козопас - козленка, а другие - благовония или лепешки. "Таким образом, - говорит он, - создается впечатление, что боги вообще ничего не делают *бесплатно*, а предлагают свои товары на продажу людям; у них можно купить здоровье, например, за теленка, богатство за четырех быков, царство за гекатомбу, безопасный обратный путь из Илиума в Пилос за девять быков, а переправу из Аулиса в Илиум за принцессу - конечно, высокая цена, но тогда Гекуба требовала у Афины двенадцать коров и платье, чтобы сохранить Илиум. Однако надо полагать, что у них есть много вещей, которыми можно распорядиться по цене петуха, гирлянды или даже палочки благовоний^[902]". То, что это справедливый рассказ о внешнем виде греческого ритуала, вряд ли можно подвергнуть сомнению; ведь и Платон, настроенный более серьезно, говорит, что "взаимное общение между богами и людьми" устанавливается "жертвоприношениями всех видов и различными отделами гадания^[903]". Очевидно, что "различные отделы гадания" - это средства, с помощью которых боги общаются с людьми; поэтому "всевозможные жертвоприношения" представлялись Платону средствами, с помощью которых люди общаются со своими богами. Молитва, по его мнению, была необходимым элементом жертвоприношения, а не жертвоприношение - ненужным дополнением к молитве.

Слово *θυσία*, которое мы обычно переводим как "жертвоприношение", в древнегреческом языке имело очень широкое значение. У Гомера слово *θύειν* использовалось для совершения любых жертвоприношений богам, и никогда не обозначало, хотя, естественно, иногда подразумевало заклание животных - действие, правильно выраженное глаголом *σφάζειν*. И в более поздние времена субстантив *θυσία* по-прежнему применялся почти к любому религиозному празднику, на котором, несомненно, всегда совершались какие-то подношения, но не обязательно жертвоприношения животных. Поэтому, когда Платон говорит о *θυσίαί πᾶσαι*, "всех жертвоприношениях", он ясно выражает свое признание того факта, что жертвоприношения (*θυσίαί*) разнообразны по роду, а если по роду, то, следовательно, и по намерениям; ведь различные ритуалы являются выражением различных религиозных мотивов. Общение с богами было в общих чертах целью всех подношений, приносимых им людьми; но конкретный аспект такого общения варьировался.

Можно предположить, что жертвоприношения редко, если вообще когда-либо, совершались исключительно ради блага богов, без каких-либо корыстных целей со стороны поклоняющегося. Даже когда жертвоприношение какому-либо богу было лишь поводом для светских развлечений - а насколько часто это происходило, показывает тот факт, что *φιλοθύτης*, "любящий жертвовать", стало означать просто "гостеприимный", - разумно предположить, что преподнесение богу менее съедобных частей жертвы сопровождалось, по крайней мере, *ἔλαθι*, "будьте благосклонны", в виде благодати перед трапезой; А на более строго религиозных мероприятиях, где гости, если таковые были, имели второстепенное значение по отношению к богу, посвящение жертвы, несомненно, включало в себя декларацию мотива жертвователя.

Что касается характера этого мотива, то в большинстве случаев Лукиан прав: он был откровенно коммерческим. Гомер не скрывает этого факта, ведь Феникс даже обращает внимание Ахилла на открытость, проявленную богами по отношению к просителю с открытыми руками. Истинно, даже к богам можно обратиться, к тем, чье превосходство, честь и сила превосходят твои; но даже к ним люди, когда молятся, обращаются от своей цели с благовониями и приятными обетами, с жиром и ароматом жертвоприношения, когда человек провинился и совершил зло^[904]". Так и осталось греческое чувство. Приношения - обычное средство получить доступ к богам, купить их благосклонность и откупиться от их гнева. Обычным средством обмена в такой торговле была,

когда Греция была откровенно языческой, еда, а теперь, когда Греция номинально христианская, - свечи: ведь религия, всегда консервативная, поддерживает устаревшую систему бартера между людьми и богами, даже если жрецы этих богов достаточно просвещены, чтобы принять светскую современную валюту. Но конкретные товары, на которые совершается бартер, не имеют особого значения по сравнению с духом, который всегда был движущей силой таких сделок. Замена свечей на мясо - практически единственное изменение, которое христианство внесло в эту сферу религии.

Даже это изменение в деталях не затрагивает всего спектра подобных операций; свечи - отнюдь не единственные жертвоприношения, к которым Церковь относится с пониманием. Занимаясь вопросом гадания, мы видели случаи, когда по какому-то религиозному случаю, в день святого или свадьбы, священник благословляет настоящую жертву[905]. Мы также видели, что при закладке фундамента - религиозной церемонии, проводимой священником церкви, - какое-нибудь животное умерщвляется, чтобы умиротворить *гения* места[906]. Мы также видели, как Церковь разрешает или поощряет посвящение моделей из серебряной фольги различных объектов - кораблей и домов, кукурузных полей и виноградников, глаз и конечностей, - которые служат одновременно для умилоствления святого, которому они предлагаются, и, по принципу симпатической магии, для передачи объекта, представленного таким образом, как бы по доверенности, под особую опеку святого; И как часто модели того же рода посвящаются в качестве благодарственных жертв[907]; так что, действительно, в отсутствие надписи, сообщающей о мотивах жертвователя, никто не может решить, как следует классифицировать те или иные подношения такого рода[908].

И в тех религиозных обрядах, которые сохранились без церковной санкции, использование и цель пищевых приношений остаются неизменными. Благоклонность судеб покупается подношениями пирогов, чтобы они могли одарить женщин, которые таким образом умилоствляют их, благословением детей[909]. Известно, что nereиды, "захватившие" детей, снимают свое нередко проклятое влияние, когда мать приносит в дар месту бедствия угощение и с гомерической простотой взывает к ним: "Съешьте пирожки, добрые царицы, и исцелите моего ребенка[910]". Даже злобу Калликанцари иногда можно отвратить подарком свинины[911].

Таким образом, с ратификацией Церкви или без нее старые жертвоприношения продолжают совершаться в прежней форме; и даже там, где были придуманы другие заменители, дух, который движет их посвящением, остается неизменным - дух, по сути, коммерческий; Неважно, пытается ли проситель купить благословение или добиться замены заслуженного наказания штрафом, или же он спекулирует будущими благами или рассчитывается в соответствии с клятвой за полученные блага; в каждом случае присутствует *quid pro quo*, торг, от которого грек никогда не мог отказаться, даже в своей религии.

Но хотя дух, проявляемый таким образом, не является полностью восхитительным и, возможно, заслуживает насмешек Лукиана, он весьма поучителен. Жертвоприношения - это средство, с помощью которого поклоняющийся вступает в контакт с поклоняемым, проводник его благодарностей или прошений; возможность торга подразумевает общение; торговля - это форма, пусть даже самая низкая форма, общения.

Но то, что в Древней Греции существовали и другие виды жертвоприношений, которые представляли собой более высокие аспекты общения между людьми и богами, несомненно. Общепринятая классификация древних жертвоприношений включает в себя три основные

группы: сакраментальные, почетные и пиакулярные. От сакраментального класса, в котором, как представляется, в развитие тотемизма, какое-то священное животное, представляющее антропоморфного бога, который заменил его в поклонении людей, съедается поклоняющимися, чтобы, съев плоть и выпив кровь, они могли причаститься жизни и самости бога, не осталось и следа, насколько мне известно, в народной религии. К почетному классу относится большинство тех жертвоприношений, которые с меньшим эвфемизмом можно было бы назвать коммерческими; те же, которые вызваны желанием искупить грех или, скорее, откупиться от наказания, заслуженного грехом, я полагаю, попали бы под рубрику *piacular*. Но граница, проведенная между почетным и пиастрым, кажется мне далеко не ясной, по причинам, которые будут рассмотрены в оставшейся части этой главы.

Взгляд на жертвоприношение, который я собираюсь предложить и который в основном изменит наше представление о так называемом пиакулярном жертвоприношении в античности, был подсказан мне рассказом, который я услышал из уст пожилого крестьянина из деревни Гония ("Угол") на острове Санторини[912]. Рассказывая мне о чудесах своего родного острова, он упомянул среди прочего большой зал с колоннами вокруг него, который давно уже был погребен - предположительно, в результате извержения вулкана. Этот зал был великолепных размеров, "такой же прекрасный", по собственному описанию старика, "как *пiazza* Сиры или даже Афин". Он располагался между Камари, старым вырубленным в скале убежищем в форме *экседры* у подножия северного спуска с единственной горы острова (*μῆσο βουνί*), и часовней Святого Георгия на полосе равнины, образующей восточное побережье острова. До сих пор правдивость моего информатора не вызывает сомнений, поскольку в рассказе об острове, написанном иезуитом-резидентом в середине XVII века, я обнаружил следующее подтверждение[913]. У подножия этой горы[914] видны руины прекрасного древнего города; огромные массивные камни, из которых были сложены стены, - просто чудо; должно быть, требовались крепкие руки и внушительные пальцы, чтобы справиться с ними..... Среди этих развалин было найдено несколько прекрасных мраморных колонн, совершенно целых, и несколько богатых гробниц; среди прочих есть четыре, которые могли бы сравниться по красоте с гробницами наших королей, если бы они не были повреждены; несколько мраморных статуй в римском стиле лежат опрокинутыми на землю. На пьедестале статуи Траяна и в наши дни можно прочесть прекрасный греческий панегирик этому могущественному императору, как и на пьедестале статуи Марка Антонина". Итак, как бы ни ручались за *добросовестность* старика, которую даже раскопки на месте, как бы ни были они желательны с археологической точки зрения, не могли установить более четко, чем подтверждающие свидетельства французского писателя; теперь перейдем к истории, связанной пожилым рассказчиком с этим удивительным погребенным залом. Во время революции, по его словам, несколько греческих кораблей собрались у Камари (где есть хорошая якорная стоянка), и он с некоторыми соотечественниками-островитянами, которые все уже умерли, собирался сражаться за свободу Греции. Естественно, что на этом отдаленном и тихом острове при мысли о приключениях и войне царило большое волнение и трепет. Поэтому мы все обдумали, - продолжал он, - и решили послать человека к Святому Николаю, чтобы попросить его о том, чтобы наши корабли процветали в войне[915]. Соответственно, они схватили человека и отвели его в этот большой зал. Там они отрубили ему голову и руки и понесли его по ступеням в зал, после чего появился Бог с ярким факелом в руке, и носильщики тела уронили его, а все присутствующие в ужасе разбежались.

Существует мало оснований для аргументации в пользу или против достоверности этой истории. Исторически сложилось так, что Тера, как и некоторые другие острова, сохраняла нейтралитет, выплачивая контрибуцию обеим сторонам; но это несколько не мешает предположению, что несколько молодых людей с острова были достаточно патриотичны,

чтобы добровольно пойти на службу на какой-нибудь из греческих кораблей, которые могли причалить к Санторини - возможно, чтобы получить эту контрибуцию. Сама история была рассказана мне, как я убежден, со всей добросовестностью, и старик действительно считал себя участником описываемых событий. Его возраст, несомненно, позволял ему сражаться в революцию молодым человеком; он сам считал (в 1899 году), что прожил больше века, а другие старики из деревни, которым было далеко за тридцать земель, считали его старше себя на целое поколение; кроме того, его собственные воспоминания о войне утверждали, что он лично участвовал в боях. Но был ли описанный им дикий эпизод действительно прелюдией к той самой дикой войне или же традиционным событием истории острова, отложенным и вставленным в самую славную эпоху современной греческой истории, - вопрос, который не может быть окончательно решен. Хронология для крестьянина, не знающего года своего рождения, естественно, является предметом некоторого безразличия, а возбудимость воображения в сочетании с привычкой, или, скорее, инстинктом, самовосхваления в греческом характере, объясняет неосознанный и не намеренно нечестный перенос волнующих событий прежних дней на дату, когда их рассказчик мог лично участвовать в них; нет никого, кого греку было бы так легко обмануть, как себя, и никого наполовину так честно. И все же в целом я склонен верить этой истории.

К счастью, хронологическая точность и детализация этой истории не имеют большого значения. Точная или неточная, она сама по себе содержит четкое выражение взглядов старого крестьянина на цель человеческих жертвоприношений. Мы все обдумали и решили послать человека к святому Николаю, чтобы попросить его о том, чтобы наши корабли процветали в войне". Это наш текст, и сама его краткость и прямота выражения доказывают, насколько знакомым и родным для сознания говорящего был этот аспект жертвоприношения. Человеческая жертва была просто и исключительно посланником. Святой Николай, к которому он был послан, вытеснил Посейдона, как было отмечено выше[916], в управлении морем и покровительстве морякам; но как он оказался связан с залом, который считался подходящим местом для жертвоприношения, если только, возможно, он не стал владельцем места, где находился какой-то храм Посейдона, я не могу сказать. Бесплезно добиваться дальнейшего разъяснения крестьянского рассказа. Я охотно узнал бы больше о зале, теперь полностью погребенном, но тогда частично, по крайней мере, видимом над землей, в который, тем не менее, упоминается спуск по ступеням; я охотно узнал бы больше о появлении Бога с ярким факелом в руке, и о том, какое значение для ума крестьянина имело появление самого Бога[917] (ὁ θεός) вместо святого Николая, к которому был послан гонец. Эти неопределенности и неясности должны остаться. Единственным дополнительным фактом, который я выяснил, было то, что человек, которого схватили и отправили к святому Николаю, был, по греческому выражению, "христианином", то есть не турком и не членом Римской церкви, которая давно обосновалась на острове. Поэтому в чувствах, побудивших, как утверждается, принести человеческую жертву, не было примеси ни расовой, ни религиозной ненависти.

Если принять эту историю, то вместе с ней должен быть принят и мотив; но если история будет дискредитирована, то мотив все равно будет иметь значение. Ведь даже если старик сознательно выдумал эту историю и заявил о своем соучастии в столь ужасном поступке, откуда у него могла взяться та концепция человеческого жертвоприношения, которая послужила мотивом поступка? Невозможно представить себе, чтобы эта идея возникла у него в результате личных размышлений на тему жертвоприношения. Столь же немыслимо, что он мог почерпнуть ее из какого-либо литературного источника; ведь он не умел читать, и единственной книгой, о которой он мог иметь хоть какое-то представление, была Библия, в

которой этот взгляд на жертвоприношение неизвестен. Единственный источник, из которого он мог почерпнуть эту идею, - родная и устная традиция.

Столь отчетливое выражение этой идеи, естественно, встречается редко, поскольку человеческие жертвоприношения не являются повседневной темой разговора среди крестьянства; но такая теория жертвоприношения прекрасно гармонирует с тем аккордом греческой религии, о котором уже было сказано несколько нот. Повиноваться снам, вопрошать оракулов, наблюдать за птицами, слышать предзнаменования в случайных словах, читать божественные послания в плоти жертвенных жертв, делать подношения высшим силам с целью получения благословений или предотвращения гнева - таковы пути народа, из сознания которого первобытная вера в тесный контакт и общение со своими богами не была изгнана вторжением образования; чья религия не заплатила за облагораживание своих понятий и возвышение своих идеалов тем, что заставила верующего слишком остро ощутить свое унижение и отдаленность от божества; чьи инстинктивные суждения разделяют область веры и область разума и принимают поэтическую красоту, а не логическую вероятность в качестве свидетельства о невидимых вещах. Действительно, из всех обычаев, свидетельствующих о вере этого народа в общение со своими богами, ни один не является столь примечательным, как согласие или соучастие в убийстве, вызванное исключительно верой в то, что жертва, пройдя через врата смерти, может лично передать послание тому, в чьей власти находится будущее. Но все, что есть болезненного и ужасного в таком поступке, лишь еще больше подчеркивает непоколебимую веру народа, который не в слепой преданности обычаю и не в страхе перед повелением пророка, но разумно и из благочестия готов пожертвовать соотечественником и единоверцем, чтобы обеспечить безопасную перевозку своих самых насущных молитв.

Если трагедия заключается в конфликте глубоких чувств, а религия - в повиновении божественному, а не человеческому, то немногие поступки были более трагичными и более религиозными, чем этот. В той сцене в Аулисе, когда царь-воин отдал своего ребенка по приказу пророка, чтобы остановить гнев Артемиды на своих хозяев, трагедия действительно усиливалась силой человеческой связи между жертвователем и жертвой; но слепое и благоговейное подчинение указу пророка менее грандиозно религиозно, чем ясное осознание и мужественное применение веры в то, что мертвые сразу переходят в само присутствие богов. Вот два условия: во-первых, срочность настоящего или опасность будущего требуют, чтобы просьба о помощи любой ценой была безопасно передана тому богу или святому, в чьей компетенции находится контроль над опасностью; во-вторых, самый безопасный способ передать послание этому богу или святому - устами человеческого посланника, чей путь лежит через перевал смерти. Существует только одно решение этой проблемы. И если правда, что всего около восьмидесяти лет назад эта проблема была решена столь жестокой ценой, то вера этого народа в общение с теми, на чьих коленях лежит будущее, более интенсивна, более жизненна, более мужественна, чем у более западных народов, чья религия давно подчинена или, по крайней мере, связана с моралью, а акты поклонения хорошо регламентированы и в высшей степени благопристойны.

Известно, что человеческие жертвоприношения практиковались в Древней Греции, и этот обычай, вероятно, продолжался вплоть до христианской эры. Каков же был мотив, побуждавший к продолжению столь жестокого обряда? Был ли он таким же, как тот, который старый крестьянин с Санторини приписывал совершению подобного акта в своем

собственном опыте, - представление о жертве как о посланнике, с которым он мог быть знаком только из местных и устных традиций? Несомненно, какой-то сильный религиозный мотив должен был заставить древних совершить обряд, который в отсутствие такого мотива стал бы несмыслаемым клеймом на их цивилизации, опровергнув все их претензии на свободу мысли и интеллекта и заклеив их как рабов самого грубого суеверия. Даже если они жили в походах на Восток, где человеческая жизнь не имеет большого значения, ужас обряда слишком ярко контрастирует с эллинским просвещением, чтобы мы могли видеть в нем простое бездушное сохранение бессмысленного и дикого обычая; Но этот ужас, по крайней мере, смягчается, если в основе этой практики лежал какой-то глубокий религиозный мотив, если искренняя вера в возможность прямого общения с небесами возвышала над святостью человеческой жизни священную привилегию посылать гонца, чтобы представить прошение всего народа перед его богом.

Но хотя легко понять, что такой мотив согласуется с верой в возможность общения человека с богом, которая так ярко выражена в религии древних греков не меньше, чем в религии их потомков, гораздо сложнее доказать, что именно этот мотив был единственным признанным оправданием человеческих жертвоприношений. Античная литература крайне немногословна в этом вопросе; сам факт существования обряда известен в основном от поздних авторов, Плутарха[918], Порфирия[919] и Цетеса[920], и ничего похожего на обсуждение мотивов, которые лежали в его основе, нигде не найти. Однако можно предположить, что такая сдержанность была вызвана исключительно варварством этого акта; это ни в коем случае не умаляет скрытой красоты мотива. Скорее, упорство в обряде, который совершал насилие над человеческими чувствами и нравственным чувством людей, доказывает силу апелляции, которая, должно быть, была вызвана его религиозными убеждениями. В вере в то, что смерть - это путь, по которому только человеческий посланник может получить доступ к богам, не было места стыду; но если посланник должен был отправляться в путь через регулярные промежутки времени, то регулярное появление смертей требовало убийства. Это, я думаю, и было причиной стыда и сдержанности.

Теперь, если этот очень простой анализ чувств, которые почти запрещали древним авторам обсуждать или даже упоминать человеческие жертвоприношения, верен, мы должны ожидать, что там, где смерть происходила естественным образом, а не в результате вмешательства человека, концепция умирающих или мертвых как посланников в невидимый мир нашла бы готовое и не стесняющееся выражение. Особенно этого следовало ожидать от греков, у которых горе никогда не сдерживало грубость, а громкость причитаний всегда служила критерием остроты скорби. Поэтому именно в похоронных дирхемах и т.п. мы должны искать выражение этой идеи.

Организованная церемония оплакивания в наши дни является неотъемлемой частью каждой греческой похорон, и многие дирхемы, исполняемые по такому случаю, были собраны и опубликованы. В них часто встречается представление об ушедшем как о вестнике или даже как о перевозчике грузов[921]. Лаконская песнь звучит следующим образом:

"Благоразумная дама, добродетельная жена, пожелала и решила сойти в Аид. "У кого есть слова, - взывала она, - пусть скажет их, и послания пусть пошлет; у кого сын там безоружен, пусть пошлет оружие; у кого сын там писец, пусть пошлет бумаги; у кого дочь бессильна, пусть пошлет приданое; у кого дитя малое, пусть пошлет пелену"[922].

Та же мысль вдохновляет дигр в сборнике Пассова[923], в котором мысли покойника, вокруг тела которого сидят и плачут женщины, выражены таким образом: "Зачем стоите вы вокруг

меня, все вы, скорбящие женщины? Разве я вышел из Аида, из нижнего мира? Теперь я готовлюсь, теперь я готов идти. У кого есть слово, пусть скажет его, и послание, пусть расскажет его; у кого есть долгая жалоба, пусть напишет и отправит ее". И снова в другой похоронной песне покойник описывается как "надежный курьер, отправляющийся в нижний мир[924]".

Это чувство, так часто и так ясно выраженное в современных диргеров, имеет древнее происхождение. Еврипид заставляет Поликсену, собирающуюся принести жертву на могиле Ахилла, обратиться к своей матери с вопросом: "Что мне сказать от тебя Гектору или твоему престарелому мужу?", и Гекуба отвечает: "Мое послание в том, что я из всех женщин самая несчастная[925]". И ту же истинно эллинскую мысль Вергилий приписывает Неоптолему, когда тот отвечает на насмешки Приама о вырождении словами: "Эти вести ты понесешь и пойдешь гонцом к моему сыну Пелею; не забудь рассказать ему о моих печальных делах и о том, что Неоптолем - не настоящий сын. А теперь умри[926]".

И не только в поэзии древней и современной Греции, но и в реальных обычаях народа эта идея нашла выражение. В наши дни похороны постоянно рассматриваются крестьянами как реальная возможность пообщаться с умершими друзьями и родственниками. Выполняется ли этот обычай в точности так, как это было когда-то у галатов, которые писали письма усопшим и клали их на костер каждого нового курьера в нижний мир[927], я не могу сказать определенно; Но пословичное выражение, употребляемое в отношении человека, опасно больного, *μαζεύει γράμματα γὰρ τοὺς πεθαμένους*, "он собирает письма для мертвых", придает краску предположению, что либо сейчас, либо в более ранние времена эта форма обычая была в моде или существовала. Но в целом сейчас, конечно, послания не письменные, а устные. Обычай, отмеченный многими авторами греческого фольклора[928], состоит в том, что женщины, помогающие в церемониальном оплакивании, которое предшествует погребению, вставляют в песнопения, которые каждая из них по очереди произносит, послания, которые они требуют от новопреставленного передать какому-то усопшему, которого они называют, или, в соответствии с несколько иным обычаем, тайно шептать такие послания на ухо умершему либо непосредственно перед тем, как тело отнесут в церковь[929], либо, если женщинам разрешено присутствовать при погребении, в момент "последнего поцелуя" (*ὁ τελευταῖος ἀσπασμός*), который составляет существенную и очень болезненную часть восточного обряда.

Древность этого обычая представляется мне настолько несомненной, насколько может быть несомненным что-либо, не оговоренное в древней литературе. Ведь в каждой известной нам детали древнего погребального обычая наблюдается столь полное совпадение с современным, что было бы абсурдно не дополнить записи о прошлом наблюдениями за настоящим. Собственно, установление этой идентичности в каждой детали выходит за рамки данной главы и должно быть отложено на потом; но мое утверждение может быть обосновано здесь ссылкой на три момента в законодательстве Солона по вопросу похорон. Это законодательство было направлено против трех обычаев, к которым прирастились скорбящие во время церемониальных причитаний, о которых я говорил, - раздирание щек и груди, использование установленных и заранее продуманных песнопений и причитания по любому другому человеку, кроме того, чьи похороны происходили[930], - обычаев, которые все еще процветают.

Рваные раны - довольно распространенный признак таких случаев. В некоторых районах считается, что женщины, находящиеся в ближайшем родстве с покойным, не выполняют свой долг перед ним, если не доводят себя до истерики и не свидетельствуют о необузданности своего горя, вырывая волосы и царапая щеки до крови. Такое проявление

агонии, надо помнить, дается грекам легко: их темперамент таков, что даже когда сам факт утраты их мало трогает, *роль* покойного возбуждает их до самых драматических эксцессов. Мужчины редко, если вообще когда-либо, принимают участие в этой сцене и, конечно, не виновны в таких переживаниях; ведь их обычный способ оплакивания - позволить волосам расти, а не вырывать их, и избегать порезов, отказываясь от бритвы.

Кроме того, почти повсеместно используются заупокойные песнопения, заранее составленные или адаптированные в соответствии с имуществом и обстоятельствами покойного; а формальное оплакивание настолько важно для похоронного ритуала, что существуют женщины, чьей профессией является чтение песнопений и которых нанимают для этого случая. Эти профессиональные скорбящие (*μυρολόγῆτριάς* или *μυρολόγίστριας*) занимают свои места вокруг трупа в порядке старшинства и помогают жене, матери, сестрам, кузинам и теткам, которые также занимают свои места в соответствии со степенью родства (почетное место, конечно, у изголовья), поддерживать непрерывающийся поток причитаний. Сцена ничем, кроме того, что наемные плакальщицы теперь всегда женщины, не отличается от той, что разыгрывалась вокруг тела Гектора. Там тоже "поставили певцов, чтобы они возглавили плач", и из присутствующих женщин плач начала жена Андромаха, за ней следовала мать Гекуба, а третьей и последней звучал голос Елены[931]. Певцы, возглавлявшие причитания, вероятно, как и сейчас, нанимались, поскольку Платон говорит о платных менестрелях на похоронах, использующих особый стиль музыки, известный как карийский[932], - обычай, наводящий на мысли о древности; и вполне вероятно, что пение установленных причитаний, которое Солон пытался подавить, было признанным делом профессиональных и платных скорбящих; ведь причитания, заранее продуманные родственниками, были бы менее предосудительны, можно предположить, чем их истерические импровизации. Какой успех имело его законодательство в Афинах, сейчас выяснить невозможно; но этот обычай, несомненно, был всеобщим в Греции, и, за исключением Ионических островов, где венецианцы, подражая Солону, сурово пресекали то, что они считали скандалом и серьезным нарушением общественного приличия[933], все части Греции в той или иной степени сохранили его; и, вероятно, он еще долго сохранится по той простой причине, что оплакивание всегда считалось у греков таким же необходимым условием упокоения мертвых, как и погребение. В повторяющемся у трагиков словосочетании *ἄκλαυτος, ἄταφος*, "неоплаканный, непогребенный"[934], кроется не только опасность, но и религиозная идея о том, что мертвые нуждаются в двойном обряде - оплакивании и погребении.

Третий момент в похоронных обычаях, против которого возражал Солон, заключался в том, что скорбящие, участвующие в церемонии оплакивания, злоупотребляли случаем, оплакивая своих собственных мертвецов и пренебрегая тем, чья смерть свела их вместе. Такая практика была известна еще в гомеровскую эпоху: когда Брисея "разрывала руками свою грудь, гладкую шею и прекрасное лицо" и с пронзительными стенаниями и слезами оплакивала Патрокла, "женщины присоединяли свои стоны к ее стонам, по Патроклу в форме, но каждая в действительности о своих собственных потерях[935]". Здесь нет намерения сатиры; это просто наивный штрих в изображении знакомой и патетической сцены. Смерть Патрокла послужила поводом и причиной для слез, но большинство этих слез, сдерживаемых до тех пор, пока они не могли течь свободно и без стыда, были пролиты по более близким печалям, более дорогим потерям. Сегодня все происходит так же. В некоторых районах, как, например, на Хиосе[936], желание женщины вновь оплакать своих умерших признается настолько законным, что этикет лишь предписывает ей сначала упомянуть о нынешних покойниках, а затем она вольна оплакивать кого пожелает; и

действительно, по всей Греции редко пренебрегают возможностью вспомнить былые печали.

Теперь, когда в этих деталях, которые были перечислены (а также во многих других, таких как омовение, одевание и увенчание мертвого тела, древность которых будет рассмотрена в другой главе[937]), та часть древнего обычая, которая известна из литературных источников, обнаруживается сохранившейся, пункт за пунктом идентичной, как часть современного обычая, то недостаток древних литературных источников лучше всего и разумнее всего дополняется из современных наблюдений. Так, из *"Илиады"* мы знаем, что женщины гомеровской эпохи использовали похороны Патрокла как повод для возобновления оплакивания собственных потерь; из Плутарха мы также знаем, что в эпоху Солона та же практика достигла таких чрезмерных масштабов, что законодательство вмешалось, чтобы остановить ее; единственная деталь, о которой нам не сообщают, это то, были ли скорбящие, поминающие таким образом своих собственных мертвых друзей, склонны передавать послания о них тому, у чьих одров они собрались. Но когда древняя картина похоронного обычая соответствует во всех отличительных чертах живым сценам сегодняшнего дня, очевидно, что верный способ восстановить то, что затушевано или стерто в картине, - это пойти и увидеть все еще действующую во всей ее традиционной полноте сцену, которую несовершенно изображают остатки древней литературы. И, идя и видя, мы узнаем вот что: одной из ярко выраженных характеристик похоронных обрядов является вера, выраженная как словами, так и подтвержденная поступками, в то, что тот, чья смерть собрала скорбящих вместе, является посланником, который может и будет нести весть тем, кто предшествовал ему в нижнем мире. Оглядываясь назад, мы можем быть уверены, что тот аспект смерти, который побудил Поликсену спросить, какую весть она должна передать от Гекубы Гектору и Приаму, был не просто поэтической выдумкой Еврипида, а обычной чертой народной религии. Вера в то, что уходящий дух - верный и безошибочный вестник в иной мир, всегда была свойственна эллинскому народу.

Поскольку в древности эта вера существовала, а вместе с ней и практика человеческих жертвоприношений, остается выяснить, не коррелировали ли эти два явления как причина и следствие, как в моем рассказе с Санторини. В этом вопросе сдержанность древней литературы по этому вопросу исключает, как я уже отмечал, фактическую уверенность; но один отрывок из Геродота дает подсказку, которую стоит проследить.

Говоря о гетах, фракийском народе, он отмечает, что они верят в собственное бессмертие. Они считают, что сами не умирают, а ушедшие отправляются жить к богу по имени Залмоксис..... И каждые четыре года они выбирают одного из своего числа по жребии и посылают его в качестве посланника к Залмоксису, поручая ему выполнение своих различных просьб. Посылают его следующим образом. Одни из них держат три копия, другие берут своего посланника за руки и за ноги и, взмахнув ими, подбрасывают его в воздух, чтобы он упал на острия копий. Если он будет пронзен ими смертельно, они считают, что их бог благосклонен к ним; если же смерть не наступит, они возлагают вину на самого посланника и дают ему дурное имя; но, порицая его, они посылают вместо него другого человека. Их предписания даются посланнику до того, как он будет убит[938].

Никто не может не заметить, что интерес Геродота к этому обычаю заключается не в идее, которая его породила, а в том, как он был реализован. Его рассказ об этом читается так, как будто он знал, что его греческие читатели достаточно хорошо знакомы с концепцией

человеческих жертвоприношений как средства отправки посланника к какому-то богу; но он, похоже, противопоставляет принятый метод какому-то обряду, о котором они знали. Молчаливое сравнение чужих обычаев с греческими встречается на протяжении всей работы Геродота. Здесь он подчеркивает, во-первых, что посланник гетов был одним из них, а не военнопленным или рабом; во-вторых, что вбивание было ритуальным способом смерти - способ, к которому греки относились с отвращением и никогда бы не прибегли; и, в-третьих, что послания передавались в руки жертвы до, а не после смерти. Отсюда следует вывод, что Геродот и греки, для которых он писал, привыкли к какому-то обряду, который был продиктован теми же мотивами, но исполнялся иначе: посланник был не гражданином, способ жертвоприношения, по их мнению, менее варварский, чем закалывание, а послания шептались, как на похоронах, на ухо мертвой жертве; ведь если только что умершие могли передать весть людям на том свете, они с таким же успехом могли передать прошения богам.

Более того, мое утверждение о том, что Геродот имел в виду какой-то греческий обряд, которому он противопоставлял обряд гетов, подтверждается следующим отрывком, в котором идея сравнения выходит на поверхность. Этот Залмоксис, продолжает он, по мнению греков Геллеспонта и Эвксинского моря, был по происхождению не богом, а человеком. Некоторое время он служил рабом у Пифагора на Самосе, но, получив свободу и значительное богатство, вернулся во Фракию и попытался вернуть своих соотечественников от дикости и невежества. Образ жизни и доктрины, которые он насаждал, были такими, которые он почерпнул из общения с греками и, прежде всего, с Пифагором, чьи учения о бессмертии и будущей жизни в более счастливой стране он и проповедовал, и (хитростью скрываясь в течение трех лет в подземной камере, а затем вновь появляясь перед теми, кто считал его мертвым) иллюстрировал в своем собственном лице. Геродот не принимает и не отвергает эту историю, но, считая Залмоксиса гораздо более ранним, чем Пифагор, он несколько склоняется к мнению, что Залмоксис действительно был родным богом гетов.

Если принять эту точку зрения за верную, то какое значение следует придавать истории о взаимоотношениях Залмоксиса с Пифагором? Очевидно, это одна из тех выдумок, с помощью которых древние греки любили приводить великих деятелей истории в контакт и личное знакомство. Пифагор и Залмоксис - два имени, с которыми ассоциировалось учение о бессмертии; поэтому хотелось, чтобы об их встрече была какая-то история. А поскольку Пифагор был греком, а Залмоксис - варваром, легенда о том, что раб Залмоксис был обучен своим хозяином Пифагором, была более лестна для эллинской гордости, чем мысль о том, что Пифагор в своих путешествиях должен был заимствовать столь важную доктрину из чужой религии; а если хронология не совпадала - что ж, воображение всегда превалировало над точностью. Для греков, придумавших эту сказку, соответствие было важнее фактов; и для нас, отвергающих эту историю как вымысел, их мнение о соответствии остается поучительным. Она показывает, что греки признавали существование особо тесных отношений между религией гетов и своей собственной - отношений, подтвержденных, вероятно, не только общим принятием доктрины бессмертия, поскольку она была свойственна и другим народам, но и некоторым сходством между обрядами гетов, основанными на этой доктрине, и аналогичными обрядами, практикуемыми, как намекает Геродот, ими самими.

И опять же, если мотив, который мы обнаружили во времена Геродота у гетов и менее века назад у крестьян Санторини, не был тем мотивом, который побуждал древних греков к человеческим жертвоприношениям, как мы можем объяснить длительное сохранение этой практики? Практически несомненно, что в Афинах в период их возвышения и наивысшего

просвещения к нему относились терпимо[939]; но об отвращении, которое оно вызывало, свидетельствует сдержанность, почти скрывавшая этот факт от потомков. Во времена Павсания[940] оно практиковалось, по-видимому, в честь ликийского Зевса; но ужас перед ним закрыл его уста в отношении этого "тайного жертвоприношения". Предположим, что мотивом этого жертвоприношения было насыщение волкоподобного бога - так Павсаний, по-видимому, понимал эпитет *Λυκάϊος*[941] - человеческой плотью; мог ли такой обряд продолжаться в какой-либо части Греции в течение шести веков после того, как он стал отвратителен по крайней мере в Афинах? Был ли предполагаемый мотив настолько возвышенным, чтобы освятить или даже смягчить варварство этого акта? Или же обычай продолжал жить без всяких мотивов, когда антропоморфный Зевс вытеснил старое волкоподобное божество? Обычай, правда, часто переживает свою родительскую веру; но обычай сам по себе не неуязвим и не смертен, если ему приходится бороться с настроениями, непримиримо противоположными первоначальной вере. Если цель умиловить бога-оборотня человеческой плотью стала недействительной в результате изменений, которые претерпела концепция ликийского Зевса, как мог грубый и дикий обряд продолжать процветать в неблагоприятной почве более человеческой цивилизации - если, конечно, вместо первоначального мотива его не оросило и не возродило какое-то новое течение религиозной мысли? Сам факт того, что столь отвратительный обычай так долго сохранялся в цивилизованной Греции, говорит о том, что, какими бы ни были первоначальные мотивы его возникновения, только сильная религиозная вера в его необходимость могла спасти его от исчезновения в историческую эпоху. Несомненно, именно убедительные доводы в пользу оправдания, а не просто согласие с неискоренимостью обычая, заставили Павсания, хотя он и не мог заставить себя описать или обсудить ужасное жертвоприношение, все же завершить свое краткое упоминание о нем словами: "Как было в начале, так и теперь есть, да будет так"[942].

Итак, у меня есть три причины предположить, что одним из мотивов, побуждавших к человеческим жертвоприношениям в Древней Греции, была вера в то, что жертва может лично принести прошение богам. Во-первых, этот мотив был признан достаточным крестьянином Санторини, который мог только унаследовать эту идею, как и все идеи гадания, из античного мира. Во-вторых, Геродот, по-видимому, противопоставляет метод такого жертвоприношения у гетов методу какого-то аналогичного обряда, знакомого его аудитории, и подразумевает, что мотив в каждом случае был один и тот же. В-третьих, без адекватного мотива - а трудно представить, какой другой мотив мог бы быть адекватным в случае, который я рассматриваю, - почти невозможно представить, чтобы человеческие жертвоприношения продолжались, несмотря на отвращение, которое они, безусловно, вызывали, в течение столь долгого времени. По этим причинам я утверждаю, что известная вера древних в то, что мертвые могут служить посланниками в другой мир, и известный обычай приносить человеческие жертвы были соотнесены в сознании мыслящих людей более цивилизованных веков как причина и следствие.

Оговорка "в умах мыслящих людей в более цивилизованные века" необходима, поскольку я не знаю, как определить, было ли данное поверье изначальным мотивом обычая или же оно стало более поздним оправданием обычая, когда его изначальный мотив был забыт. Либо вера была сопутствующей обычаю, и оба они были унаследованы вместе от предков, принадлежащих к той "низшей варварской стадии" культуры, на которой "люди не останавливаются на убеждении, что смерть освобождает душу для свободного и активного существования, но вполне логично продолжают помогать природе, убивая людей, чтобы освободить их души для призрачного использования[943]"; Или, с другой стороны, обычай человеческих жертвоприношений возник из какого-то другого мотива (например,

удовлетворения аппетита звероподобного бога) и оставался неизменным, в то время как представление о боге постепенно очеловечивалось, пока его звероподобная форма и вместе с ней первоначальная цель жертвоприношения не были потеряны для памяти, смущая более просвещенный и более человеческий век, пока новое оправдание для него не было найдено в посланнических функциях мертвых.

В поддержку первого предположения можно упомянуть, что племена, гораздо более варварские, чем геты (которые, возможно, получили пользу от греческой цивилизации), развили особое призрачное использование душ мертвецов, которое мы рассматриваем. В Дахоме, по словам капитана Бертоне, на похоронах короля не только убивают большое количество жен, евнухов, певцов, барабанщиков и солдат, чтобы они могли ждать его в другом мире, но и "какое бы действие, каким бы тривиальным оно ни было, ни совершил (новый) король, о нем нужно обязательно сообщить его повелителю в теневом царстве". Выбирается жертва, почти всегда военный пленник; ему передается сообщение, за ним следует опьяняющая порция рома, и он отправляется в Аид в самом лучшем расположении духа^[944]". Поэтому нет никаких возражений против предположения, что и эллинский народ со времен доисторической дикости постоянно руководствовался этим мотивом.

С другой стороны, не менее допустимо думать, что какие-то более грубые мотивы побудили население Греции сначала принять обычай человеческих жертвоприношений и что только сравнительно поздно в их истории, в эпоху, когда человеческие инстинкты были оскорблены жестокостью этого обряда, а религиозные спекуляции на тему бессмертия души получили широкое распространение, старый обычай обрел новый смысл. Геродот четко распознал связь между обрядом гетов и доктриной бессмертия, связанной с именами Залмоксиса и Пифагора; не исключено, что и в Греции позднее оправдание человеческих жертвоприношений было основано на той же доктрине. Было бы поистине иронией судьбы, если бы доктрина, не основанная, как я думаю, но в значительной степени изложенная Пифагором, который запрещал своим последователям убивать даже животных для еды, была истолкована так, чтобы служить оправданием для сожжения людей; но совершенно ясно, что вера в активность души после смерти, наложенная на желание тесного общения между людьми и богами, могла привести к такому результату.

Но, как я уже говорил, я не вижу возможности определить, в какой момент в сознание людей впервые вошло соотношение концепции мертвых как посланников и обычая человеческих жертвоприношений как причины и следствия; но то, что в историческую эпоху это соотношение было признано, кажется мне весьма вероятным. Такой взгляд, безусловно, препятствовал замене животных человеческими жертвами, поскольку считалось, что только человек способен понять послание и передать его богу, к которому он был послан. Возможно, именно по этой причине использование суррогатного животного - хотя и было введено довольно рано, как доказывает одна из версий истории об Ифигении - никогда не встречало всеобщего признания, и почему и в наши дни сохраняется смутное, но реальное ощущение, что для правильного заложения фундамента человеческая жертва предпочтительнее звериной или птичьей^[945].

Выделить конкретные случаи древних жертвоприношений, в которых мог действовать этот мотив, практически невозможно из-за общего отсутствия данных о ритуале. Жертвоприношение ликийскому Зевсу совершалось на алтаре, перед которым, по словам Павсания^[946], стояли две колонны и на них два позолоченных орла; можно предположить, что как орлы представляли в его представлении вестников, посланных Зевсом к людям, так и человеческая жертва представляла вестника людей к Зевсу. Но это может быть лишь предположением, поскольку молчание Павсания не допускает большего.

О церемонии, связанной с *фармакосом*, или человеческим козлом отпущения, в Афинах и других местах известно несколько больше. Определенные люди, неуклюжие на вид и с испорченным характером, содержались за государственный счет, чтобы в случае какого-либо бедствия, например моровой язвы, они могли быть принесены в жертву для очищения города от загрязнения. Этих людей называли *фармакоі*, "козлы отпущения", или *καθάρματα*, "очищения"[947]. "Если бедствие настигало город по божественному гневу, будь то голод, мор или любое другое бедствие", *фармакоса* выводили в назначенное место для жертвоприношения. Ему давали сыр, ячменную лепешку и сушеные смоквы. Его семь раз били по интимным местам сквиллами, дикими смоквами и другими дикими растениями, а затем сжигали на огне, собранном с диких деревьев, и пепел развеивали по ветрам и морю[948]. В Афинах, судя по всему, этот обряд совершался не в стрессовых ситуациях, связанных с казусом, а ежегодно, как часть *Таргелии*, и поэтому ассоциировался с Аполлоном[949].

Все эти свидетельства, подтвержденные другими источниками, кроме тех, на которые я ссылался, были недавно изложены мисс Харрисон, которая, безусловно, привела веские аргументы в пользу мнения, которое она резюмирует: "Выведение *фармакоса* - это чисто магическая церемония, основанная на невежестве и страхе; это не человеческая жертва Аполлону или какому-либо другому божеству или даже призраку, это церемония физического изгнания[950]". Другими словами, *фармакос* рассматривался как воплощение загрязняющего влияния, от которого страдал город, а его изгнание (которое лишь случайно сопровождалось его смертью) служило средством очищения.

Но есть некоторые моменты в практике, которые склоняют меня к другому взгляду на *фармакоса*. Его миссия, несомненно, заключалась в очищении города; но вопрос, на мой взгляд, заключается в том, был ли он изгнан как олицетворение загрязнения или был выведен и отправлен в другой мир как посланник от имени города, чтобы обратиться к Аполлону или другому божеству с просьбой об очищении от осквернения.

Я думаю, что именно этот греческий обряд был на уме у Геродота, когда он описывал человеческие жертвоприношения у гетов. Как мы видели, он был знаком с концепцией человеческой жертвы как посланника; и контрасты в методах, которые, по-видимому, поразили его больше всего, несомненно, обеспечивались церемонией *фармакоса*. Геты выбирали жертву по жребию из своей среды; афиняне, очевидно, выбирали какого-нибудь уродливого или преступного раба - одного из самых отбросов населения. Геты насаживали своего посланника на копья воинов, афиняне относились к *фармакосу* как к жертве всежжения. Геты вверяли свои послания жертве до того, как ее убивали; шептали ли афиняне свои просьбы об очищении на ухо мертвому *фармакосу*, когда он лежал на костре? Был ли он тем посланником, о лечении которого думал Геродот?

В самом ритуале есть некоторые моменты, которые говорят в пользу этой точки зрения. Некоторое время *фармакос* содержался за государственный счет. Почему так? Ответ дает родственный обычай Марсея в древние времена. Когда жители Марсея страдают от моровой язвы, один из бедняков предлагает содержать себя за государственный счет и питаться особо чистой пищей. После этого его украшают священными ветвями, облачают в священные одежды и водят по всему городу под аккомпанемент проклятий, чтобы на него обрушились все беды всего города, и таким образом его сбрасывают вниз головой[951]". Таким образом, *фармакос* публично поддерживался для того, чтобы он мог очиститься с помощью диеты. Опять же, мы знаем, что перед жертвоприношением *фармакоса* снабжали сыром, ячменной лепешкой и сушеными фидами - чистой пищей, которая, как кажется, должна была поддержать его в путешествии на тот свет. Кроме того, его семь раз ударяли по

интимным частям ковылем, ветками дикой смоковницы и другими дикими растениями. Почему именно кочергой и дикой смоковницей? Потому что растения такого рода были чистящими, как очень ясно указывает мисс Харрисон[952]. Среди прочих доказательств существования этой идеи Лукиан[953] заставляет Мениппа рассказать о том, как перед тем, как ему разрешили обратиться к оракулу мертвых, его "очистили, вытерли и освятили сквилом и факелами". А почему именно на интимных местах? Потому что требовалась сексуальная чистота. Когда Креону предложили принести в жертву сына ради спасения города во время бедствий, подобных тем, что обычно требовали жертвоприношения *фармакоса*, Хаэмону отказали из-за его брака[954], и единственной чистой жертвой стал Меносей. А почему его вообще избили? Потому что, как показывает мисс Харрисон[955], акт избиения изгонял зло и загрязнения. Значит, главная часть ритуала была посвящена очищению самого *фармакоса*.

Но если *фармакос* таким образом сам становился чистым, как его изгнание могло очистить город? Как мог человек, намеренно очищенный всеми религиозными и магическими средствами, стать воплощением того загрязнения, от которого стремился избавиться город? Мисс Харрисон[956] пытается объяснить это затруднение тем сочетанием понятий "священное" и "проклятое", "чистое" и "нечистое", которое дикарь описывает словом "табу". Но понятие "табу", хотя и сложное, не является нелогичным; все сверхъестественное, что при правильном использовании или соблюдении является святым, логично полагать, чревато проклятием для тех, кто злоупотребляет или пренебрегает им. Но намеренно очищать то, что должно быть воплощением осквернения, - это не результат сложного, но логически примитивного представления; это просто нелогично.

Тогда я предлагаю следующий краткий взгляд на обряд. Изначально *фармакос* был посланником, представителем целого народа, который нес богу прошение об избавлении от какой-либо великой беды; и чтобы он мог войти в присутствие бога, его, как Мениппа, очищали всеми известными способами, прежде чем позволить ему приблизиться даже к оракулу. Но должность *фармакоса* не всегда оставалась почетной. Естественно, его не жаждали те, кто находил в жизни хоть какое-то удовольствие, и постепенно эта обязанность перешла к самым низким из низких. Вместо Ифигении или Менекея избранником народа становился какой-нибудь преступник или раб, а личность посланника затмевала характер его должности. Первоначальная цель обряда была забыта. Вместо того чтобы почитаться как народный посланник, специально очищенный для своей миссии заступничества перед богами, он стал считаться изгоем, удалив которого, народ мог избавиться от загрязнения. Таким образом, религиозный обряд терял свой истинный мотив и превращался в магическую церемонию избавления.

О том, что в исторических Афинах обряд понимали именно так, свидетельствует отрывок из речи Лисия против Андокида: "Мы должны считать, что, мстя за себя и избавляясь от Андокида, мы очищаем город и совершаем апотропейные обряды, торжественно изгоняем *фармакоса* и избавляемся от преступника, ибо он такого рода[957]". Но весь ритуал выражает протест против этой идеи. Его лейтмотивом было освящение, а не деградация *фармакоса*. В Марселе, правда, изменение отношения людей к посланнику, которого они так тщательно очищали, зашло так далеко, что вместо молитв, которые он должен был нести, стали произносить проклятия в его адрес; но в Афинах и в Ионии сам ритуал, насколько нам известно, не содержал ни намека на презрение или ненависть к жертве. Только внешний вид и характер тех, кого выбирали в качестве *pharmakoi*, сделали это слово термином вульгарного оскорбления, как мы находим его у Аристофана[958]; ведь развеивание праха жертвы по ветрам и волнам не должно интерпретироваться как действие, обозначающее

какое-либо отвращение к мертвому человеку. Его значение скорее следующее. Религиозные мотивы привели к кровопролитию, и люди, совершившие его как религиозный долг, были, подобно Оресту, не менее виновны в крови. В любом случае кровной вины виновный должен был принять меры предосторожности против мести своей жертвы, и одним из средств для этого, как мы увидим позже, было сжигание тела и развеивание его пепла. В современной истории с Санторини упоминается мера предосторожности, которая преследовала точно такую же цель: жертве отрубали руки, а также голову. Это, как я покажу позже, является продолжением старого *μασχαλισμός* или калечения убитых мужчин, с помощью которого они становились безобидными, если должны были вернуться из могилы, и неспособными отомстить своим убийцам. В самом ритуале, повторяю, нет ничего, что указывало бы на презрение или ненависть к жертве, как, несомненно, было бы, если бы она с самого начала была воплощением осквернения города.

Возможно, первоначально *фармакос* был посланником от людей к богам, отправляемым во время больших бедствий и опасностей; возможно, и это значение обряда еще не было полностью вытеснено во времена Геродота тем низменным представлением, которое высказал Лисий. Лисий обращался к присяжным и оскорблял противника; вульгарное и низменное представление *фармакоса* соответствовало случаю. Но трезвые и размышляющие люди, возможно, все еще читали в ритуале его ранний смысл и признавали в *фармакосе*, при всей его жалкой внешности, очищенного представителя народа, посланного им вознести свои молитвы перед каким-то богом.

Это, как я понимаю, лишь предположение и не более. Доказать существование этого мотива в каждом конкретном случае человеческих жертвоприношений в древности невозможно из-за скудости имеющихся данных. Но поскольку, во всяком случае, представление о мертвых как о посланниках было известно древним - а это, как мне кажется, я уже доказал, - предположение заслуживает внимания. Если оно верно, то показывает, что даже самые уродливые и отталкивающие церемонии греческого культа не должны рассматриваться как проклятое опровержение красоты греческой религии. Хотя акт человеческого жертвоприношения ужасен, мотив его мог быть возвышенным. Где еще в цивилизованном мире есть вера, которая шепчет послания в мертвое ухо? Кто первым бросит камень в тех, кто в этой вере осмелился ускорить своего посланника на пути смерти? Конечно, такой поступок - венец веры, которая с помощью снов и оракулов, эгиды и жертвенных предзнаменований всегда стремилась к общению с богами.

Но нет, эта вера стремилась еще выше; в другой главе речь пойдет о таинстве, которое предвещало не просто общение людей с богами, как слуг с господами, но более тесное общение между ними, общение любви; ибо, как говорит Платон в тексте, возглавляющем эту главу, "все жертвоприношения и все гадательные искусства, в которых заключается взаимное общение богов и людей, нужны не для чего иного, как для охраны и поддержания Любви".

ГЛАВА IV. СВЯЗЬ ДУШИ И ТЕЛА.

§ 1. Современный греческий вампир.

Разделение человеческой сущности на две части, которые мы называем душой и телом, было настолько общепризнанным даже среди самых примитивных людей, что идея об этом, должно быть, впервые возникла в результате наблюдения какого-то универсального явления - скорее всего, феномена бессознательности во сне, в обмороке, в трансе или во время смерти. Если бы человеку было суждено прожить в этом мире жизнь, полную активности, не прерываемую сном или истощением, а затем быть переведенным, подобно Еноху или Ганимеду, в другой мир, чтобы зрелище бесчувственного и инертного тела никогда не предстало перед глазами людей, первый импульс к спекуляции о том непроницаемом нечто, потеря которого разрывает связь человека с бодрствующим, активным миром, никогда не был бы дан, и двойственность человеческой природы никогда не была бы задумана. Но смерть, прежде всего, настигая каждого по очереди, заставляет скорбящих по каждому из них размышлять о будущем состоянии этих двух элементов, которые, соединяясь, делают человека, а разъединяясь, оставляют лишь труп. Продолжает ли существовать ни один из них, или один, или оба? И, продолжая, какой степенью интеллекта и силы обладает один из них или оба? Разделены ли они навсегда, или же они воссоединятся в другом месте? Вот вопросы, которые, должно быть, мучили и продолжают мучить умы многих, когда их глазам предстало зрелище смерти.

Для некоторых, правда, средством ответа на эти вопросы или успокоения душевных терзаний стало принятие религиозных догм. Но древнегреческая религия, вера или суеверие, в которой жил, двигался и существовал эллинский народ, непокорный ни разрушительной, ни структурирующей философии, не была догматической; сами священники были скорее хранителями и выразителями обрядов, чем проповедниками доктрины; не было организованной иерархии, приверженной одному вероучению и готовой утверждать божественное откровение в виде единого сформулированного ответа на эти вопросы. В целом ортодоксия сводилась к вере в богов, и каждый человек был волен верить в то, что он хочет, как в плохое, так и в хорошее, и находить для себя надежду или отчаяние. Поэтому при определении взглядов, к которым склонялась масса простого народа в отношении отношений души и тела, в первую очередь мало помогут те личные мнения, которые сохранила нам литература, мнения, исходящие от поэтов и философов, которые не были из народа, а сознательно стояли над ним, и которые ставили перед собой задачу одни разоблачать, другие реформировать народную религию, а немногие просто поддерживать ее. Консервативная сила древней религии заключалась в унаследованных и почти инстинктивных верованиях простого народа; устная традиция имела для них больший вес, чем философские рассуждения, и их упорство в таких варварских обычаях, как человеческие жертвоприношения, не поддавалось смягчающему влиянию более человеческой цивилизации.

То, что эти черты древнегреческого народа в равной степени наложили отпечаток на людей наших дней, подтверждает каждая страница этой книги; поэтому именно путем анализа современных верований и обычаев, связанных со смертью, я предлагаю выявить основополагающие идеи, которых с самого начала придерживался греческий народ в отношении отношений между душой и телом. Ибо я смею думать, что великие учителя древности, чьи доктрины доминируют в античной литературе, часто были более удалены своим гением, чем современные люди по прошествии веков от крестьян тех ранних дней, и

что устная традиция народа, который инстинктивно придерживался всех древних верований и обычаев, даже спустя более двух тысяч лет является более надежным руководством, чем современные труды людей, которые сознательно отбрасывали или произвольно изменяли традиции в пользу результатов своих личных спекуляций. Итак, сначала крестьяне современной Греции должны дать нам ключ к народным верованиям древности; затем мы можем с пользой рассмотреть использование и обработку этих верований в античной литературе.

Для этого я сначала и обязательно подробно рассмотрю некое ненормальное состояние умерших, о котором повсеместно существуют весьма определенные представления; ведь отвращение и ужас, с которыми рассматривается ненормальное состояние, будут точным мерилем того, с какой готовностью желается противоположное и нормальное состояние; и далее в этом желании содействовать и обеспечить нормальное состояние умерших будет найден мотив различных похоронных обычаев.

Это ненормальное состояние мертвых является разновидностью вампиризма. Считается, что при определенных условиях мертвое тело задерживается от нормального процесса разложения, оживает и возвращается к сценам своей прежней жизни, иногда в безобидном или даже добром настроении, но гораздо чаще нацеленное на зло и убийство. Суеверие в его нынешнем виде отнюдь не является полностью греческим или полностью народным. Два посторонних влияния, славянское и церковное, значительно изменили его. Но в данном разделе я ограничусь описанием внешнего вида, характера, привычек и правильного обращения с греческим вампиром в его нынешнем понимании; работа по анализу суеверия и отделению чистого эллинского металла от посторонних сплавов, которыми он загрязнен в своей нынешней форме, займет следующий раздел; а два последующих будут посвящены показу того, что родной остаток суеверия был на самом деле хорошо известен древним грекам и в немалой степени использовался в их литературе.

Лучше всего об этом суеверии и о диких обычаях, к которым оно привело, рассказывают писатели XVII века. В наши дни, хотя суеверие далеко не исчезло, более жестокие вспышки его сравнительно редки; и, хотя истории, связанные с ним, можно услышать часто, возможно, будет трудно составить сколько-нибудь полный и последовательный рассказ о греческом вампире без предварительных знаний, полученных от писателей двух или трех столетий назад. В тех историях, которые мне довелось услышать, я не нашел ничего нового и часто упускал то, с чем меня знакомили более ранние рассказы. В семнадцатом веке некоторые районы Греции, похоже, были заселены этими вампирами. Остров Санторини (древняя Тера) приобрел в этом отношении столь прочную дурную славу, что даже в наши дни "послать вампиров на Санторини^[959]" является пословичным выражением, синонимичным "совам в Афины" или "углям в Ньюкасл"; а жители острова пользовались столь широкой репутацией экспертов по борьбе с ними, что две недавно опубликованные истории^[960], одна из Микноса, а другая из Сфакии на Крите, фактически заканчиваются отправкой тела вампира на Санторини для эффективного лечения там. Справедливость такой репутации вскоре подтвердится, ведь одно из лучших описаний этого суеверия было написано проживавшим на острове иезуитом, которому воскрешение вампиров казалось несомненным, хотя и необъяснимым явлением, встречающимся отнюдь не редко. В наши дни случаи подозрения на вампиризм встречаются гораздо реже, и я могу считать себя счастливым, что однажды стал свидетелем продолжения такого случая. Но об этом позже.

Наиболее распространенная форма греческого названия этого вида вампиров - βρυκόλακας[961], и чтобы избежать, с одной стороны, постоянной квалификации слова "вампир" (которое я до сих пор использовал как ближайший, хотя и не точный эквивалент), а с другой - путаницы греческого со славянским видом, от которого он в некоторых чертах отличается, Впредь я предпочитаю использовать транслитерацию греческого слова и, за исключением случаев, когда мне приходится говорить о чисто славянской форме вампира, использовать название *vrykólakas* (множественное число *vrykólakes*[962]).

Первым из тех писателей XVII века, чьи рассказы заслуживают внимания, является Лев Аллатий, чей трактат о различных греческих суевериях уже часто упоминался. *Вриколакас*, - пишет он[963], - это тело человека злой и безнравственной жизни - часто того, кто был отлучен от церкви своим епископом. Такие тела не разлагаются после погребения, как тела других мертвецов, и не превращаются в прах, но, имея, как видно, кожу чрезвычайной прочности, распухают и растягиваются по всему телу, так что суставы едва могут быть согнуты; кожа становится натянутой, как пергамент барабана, и при ударе издает такой же звук; от этого обстоятельства *вриколакас* получил название τυμπανιάϊος ("барабаноподобный"). В такое тело, продолжает он, входит дьявол и, выйдя из гроба, ходит, главным образом по ночам, стуча в двери и вызывая кого-нибудь из домашних. Если тот отвечает, он умирает на следующий день; но *вриколакас* никогда не звонит дважды, и поэтому жители Хиоса (откуда в основном и черпали информацию Аллатий) обезопасили себя, всегда ожидая второго звонка ночью, прежде чем ответить. Говорят, что это чудовище настолько губительно для людей, что, появляясь днем, даже в полдень, и не только в домах, но и в полях, на дорогах и в огороженных виноградниках, оно надвигается на них, когда они идут, и одним своим видом, без речи или прикосновения, убивает их". Поэтому, когда случаются внезапные смерти без других причин, они вскрывают гробницы и часто находят такое тело. После этого "его достают из могилы, священники читают молитвы и бросают на горящий костер; прежде чем молитвы закончатся, суставы тела постепенно распадаются, и все останки сжигаются в пепел". "Это верование, - продолжает он, - не является свежим и недавно возникшим в Греции; в древние и современные времена благочестивые люди, принявшие исповедание христиан, пытались искоренить его из народного сознания".

В качестве доказательства этого утверждения он приводит *номоканон*, или постановление греческой церкви, неопределенного авторства:

"Что касается мертвеца, если таковой будет найден целым и неповрежденным, то его называют *вриколакас*".

Невозможно, чтобы мертвец стал *вриколаком*, разве что дьявол, желая ввести некоторых в заблуждение, чтобы они совершили неподобающие поступки и накликali на себя гнев Божий, делает эти знамения, и часто по ночам людям кажется, что мертвец, которого они знали прежде[964], приходит и говорит с ними, и во сне они видят видения. Иной раз они видят его на дороге, идущего или стоящего на месте, и, более того, он даже бьет людей.

Тогда поднимается шум, и они бегут к могиле и раскапывают ее, чтобы увидеть останки человека... и мертвец - тот, кто давно мертв и похоронен, - кажется им имеющим плоть и кровь, ногти и волосы... и они собирают дрова и поджигают их, и сжигают тело, и поступают с ним по всем правилам....".

Затем, отрицая реальность таких вещей, которые существуют только в воображении (κατὰ φαντασίαν), *номоканон* с некоторой непоследовательностью продолжает: "Но знайте, что

когда будут найдены такие останки, которые, как мы уже сказали, являются делом рук дьявола, вы должны созвать священников, чтобы они воспели призыв Богоматери... и совершили поминальные службы по умершим с погребальными яствами[965]".

Затем Аллатий, оставив *номоканон*, излагает свои собственные взгляды. "Это верх глупости - полностью отрицать, что такие тела иногда находят в могилах нетленными и что с их помощью дьявол, если Бог позволит ему, разрабатывает ужасные планы, чтобы навредить роду человеческому". Поэтому он выступает за их сожжение, всегда сопровождаемое молитвами.

В подтверждение факта неразложения он приводит несколько свидетелей, в том числе Крузия[966], который рассказывает о случае, когда тело грека было найдено турками в таком состоянии после того, как человек пролежал два года мертвым и был сожжен ими. Более того, сам Аллатий утверждает, что был очевидцем подобной сцены, когда учился в школе на Хиосе. В церкви святого Антония по какой-то причине была вскрыта гробница, и "поверх костей других людей был найден лежащий труп, совершенно целый; он был необычайно высокого роста; одежды на нем не было, так как она погибла от времени или влаги; кожа была растянута, тверда и синюшна, и так распухла повсюду, что тело не имело плоской поверхности, а было круглым, как полный мешок[967]. Лицо было покрыто темными и курчавыми волосами; на голове волос было мало, как и на остальном теле, которое казалось гладким со всех сторон; руки из-за раздутости трупа были вытянуты с каждой стороны, как руки креста; руки были открыты, веки закрыты, рот зиял, а зубы были белыми". О том, как в итоге поступили с телом или избавились от него, ничего не сообщается.

Следующий автор, чье свидетельство заслуживает внимания и уважения, - отец Франсуа Ришар, священник-иезуит с острова Санторини, на чью работу об этом острове мы уже ссылались выше[968]. Соглашаясь с Аллатием в описании внешнего вида *вриколаков*, он добавляет к этому множество примеров их неприятно активных привычек. Все его повествование носит печать добросовестности, но слишком длинно, чтобы переводить его полностью; поэтому я должен довольствоваться его *кратким изложением*, указывая через запятую те фразы и предложения, которые переданы буквально.

Дьявол, говорит он[969], действует посредством мертвых тел так же, как и живых колдунов. "Эти тела он оживляет и сохраняет в течение долгого времени целиком; он появляется с лицом мертвеца, проходя то по улицам, то по открытой местности; он входит в дома людей, оставляя одних охваченными ужасом, других лишенными речи, а третьих снова безжизненными; здесь он причиняет насилие, там потери, и везде ужас". Сначала я полагал, что эти явления - всего лишь души умерших, возвращающиеся, чтобы попросить помощи в скорейшем избавлении от чистилища; но такие души никогда не совершают подобных эксцессов - нападений, уничтожения имущества, смерти и так далее. Очевидно, что это форма дьявольской одержимости; и действительно, священники с разрешения епископа применяют формы экзорцизма. Они собираются в субботу (единственный день, когда *вриколаки* покоятся в могиле и не могут выходить за ее пределы) и эксгумируют тело, которое подозревают. И когда они находят его целым, свежим и полным крови, то считают, что оно служило орудием дьявола". Соответственно, они продолжают свои экзорцизмы до тех пор, пока с уходом дьявола тело не начинает разлагаться и постепенно теряет "свой цвет и свою оболочку, и остается шумный и отвратительный комок". В случае с дочерью греческого священника, по имени Калиста, разложение происходило так быстро, что никто не мог оставаться в церкви, и тело поспешно перезахоронили; с тех пор она перестала появляться.

Когда экзорцизм не помогает, вырывают сердце, разрезают его на куски, а затем сжигают все тело в пепел.

В Стампалии (Астипалея), продолжает он, за некоторое время до моего приезда (примерно в середине XVII века) так поступили с пятью телами: трех женатых мужчин, греческого монаха и девушки. В Нио (Иос) женщина, исповедовавшаяся мне, утверждала, что видела своего мужа снова через пятьдесят дней после погребения, хотя могилу уже однажды меняли и совершали обычные обряды для его погребения. Однако он снова начал мучить людей, убив на самом деле четверых или пятерых; поэтому его тело было эксгумировано во второй раз и публично сожжено. Всего два года назад на острове Сифанто сожгли два тела по той же причине; "и редко проходит год, когда люди не говорят с ужасом об этих ложных воскрешениях". На Санторини сапожник по имени Александр, живший в Пиргосе, стал *вриколаком*; он часто бывал в своем доме, чинил обувь своим детям, черпал воду в водохранилище и рубил дрова для своей семьи; но люди испугались, эксгумировали его и сожгли, и больше его не видели..... На Аморгосе этих *вриколаков* видели не только ночью, но и днем, по пять-шесть штук вместе в поле, питающихся, по-видимому, зелеными бобами.

Я слышал, продолжает святой отец, от аббата знаменитого монастыря на Аморгосе, что некий купец с Патмоса, отправившись по делам за границу, умер. Его вдова послала корабль, чтобы доставить его тело домой. Случилось так, что один из матросов случайно сел на гроб и, к своему ужасу, почувствовал, что тело шевелится. Тогда они открыли гроб и обнаружили тело нетронутым. Опасения подтвердились, они снова заколотили гроб, без слов отдали его вдове и похоронили. Но вскоре мертвец стал появляться по ночам в домах, буйный и неистовый до такой степени, что более пятнадцати человек умерли от испуга или от полученных от него травм. Экзорцизм священников и монахов оказался бесполезным, и они сочли за лучшее отправить тело обратно, откуда его привезли. Однако моряки выгрузили его на первом же необитаемом острове[970] и сожгли там, после чего его больше не видели.

Аббат считал эту одержимость дьяволом доказательством истинности греческого вероучения, утверждая, что ни один магометанин или римский католик никогда не становился *вриколаком*[971]. Однако это не совсем точно, поскольку на Санторини римский священник, отступник и магометанин, который за свои многочисленные преступления был в конце концов повешен, появился после смерти и избавился от него только путем сожжения.

Другой случай произошел с ростовщиком Ианнетисом Анаплиотисом с того же острова, который за год до смерти раскаялся в своих злодеяниях и загладил свою вину; он также оставил своей жене распоряжение выплатить все, что с него справедливо взыщут. Однако она, хотя и оказывала много благотворительности, не оплатила его долги. Прошло всего шесть недель после его смерти, когда она отказалась удовлетворить справедливое требование о возврате долга, и тут же он стал появляться на улицах и приставать прежде всего к собственной жене и родственникам. Кроме того, он будил священников рано утром, сообщая им, что настало время заутрени, срывал с людей покрывала, когда они спали, тряс их кровати, оставлял работающими краны винных бочек и так далее. Одна женщина так испугалась при свете дня, что на три дня потеряла дар речи, а у другой, чью постель он тряс, случился выкидыш. В конце концов его имя было обнародовано - ведь до сих пор его, как человека с определенным положением, обходили стороной. Греческие священники тщетно пытались применить экзорцизм. Тогда по моему совету вдова выплатила все долги мужа и возместила ущерб. Кроме того, она провела эксгумацию тела и изгнала его во второй раз. В этот раз я видел его, но оно не было похоже на настоящего *вриколака*, поскольку, хотя руки

были целыми и пергаментными, голова и внутренности в некоторой степени разложились. По окончании обряда изгнания священники разрубили тело на куски и похоронили в новой могиле. С тех пор *вриколаки* больше не появлялись, но это, по моему мнению, было связано с возмещением ущерба, а не с обращением с телом.

На греческих кладбищах встречаются трупы другого рода, которые через пятнадцать или шестнадцать лет - иногда даже через двадцать или тридцать - обнаруживаются надутыми, как воздушные шары, и когда их бросают землю или катают по ней, они звучат как барабаны; по этой причине они получили название *ντοῦτι*^[972] (барабан)..... По общему мнению греков, это раздувание является верным признаком того, что человек подвергся отлучению; и действительно, греческие священники и епископы всегда добавляют к формуле отлучения проклятие, *καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἄλυτος καὶ ἀπαράλυτος*, "и после смерти оставаться неразрывным^[973]".

В рукописи из церкви Святой Софии в Фессалониках, продолжает он, я нашел следующее:

Ὅτοῖ ος ἔχει ἐντολὴν ἢ κατάραν, κρατοῦσι μόνον τὰ ἔμπροσθεν τοῦ σώματός του.

Ἐκεῖνος ὁποῦ ἔχει ἀνάθεμα, φαίνεται κιτρινὸς καὶ ζαρωμένα τὰ δακτύλιά του.

Ἐκεῖνος ὁποῦ φαίνεται ἀσπρὸς^[974] (*sic*), εἶναι ἀφωρισμένος παρὰ τῶν θείων νόμων.

Ἐκεῖνος ὁποῦ φαίνεται μαῦρος, εἶναι ἀφωρισμένος ὑπὸ ἀρχιερέως.

У того, кто оставил неисполненным повеление своих родителей или находится под их проклятием, сохраняются только передние части тела.

'Тот, кто находится под анафемой, выглядит желтым, а его пальцы морщинистые'.

'Тот, кто выглядит белым, был отлучен от церкви по божественным законам.

Тот, кто выглядит черным, был отлучен епископом".

Из этого рассказа видно, что отец Ричард, обладая опытом, приобретенным во время проживания на Санторини, проводил различие, не известное Льву Аллатию, между двумя классами умерших людей. Те, кто, не подчиняясь естественному закону разложения, покоились в своих могилах, были просто *τυμπανιαῖοι* или "барабаноподобными"; в то время как собственно *вриколаки* были склонны к периодическому воскрешению. А отрывок, которым он завершает свое описание, показывает, что власти соперничающей церкви претендовали на способность еще более тонкого различения разных видов нетленных трупов. Важность различия, проведенного отцом Ричардом, будет показана позже; изначально существовало различие в употреблении этих двух слов, хотя и не совсем такое, как у него; но к середине семнадцатого века народная речь редко делала между ними различия. Для простого народа, чьи взгляды справедливо излагает Лев Аллатий, любое тело, которое по какой-либо причине было удержано от разложения, было, по крайней мере, потенциальным *vrykolakas*, даже если его сила воскрешения не была известна, и к нему не был применен акт насилия.

Для дальнейшего подтверждения распространенности и жестокости этого суеверия было бы легко привести множество наглядных рассказов других авторов, таких как Роберт Сoger^[975], другой иезуит с Санторини, или путешественник Турнефор^[976]. Но достаточно привести в качестве свидетеля Поля Лукаса, чьи наблюдения касаются достаточно удаленной от Хиоса и Санторини части греческого мира - острова Корфу. "Некоторые люди, - говорит он, - которые, похоже, обладают здравым смыслом, рассказывают о любопытной вещи, которая

часто случается в этом месте, а также на острове Санторини. По их словам, мертвецы возвращаются и показываются в открытую, заходя даже в дома и внушая большой ужас тем, кто их видит. Вследствие этого, когда бы ни было замечено одно из таких явлений, люди сразу же отправляются на кладбище, чтобы извлечь труп, который затем разрезают на части и, наконец, сжигают по приговору губернаторов и магистратов. После этого квази-мертвецы больше не возвращаются. Месье Анджело Эдме, начальник и губернатор острова, заверил меня, что он сам вынес подобный приговор в случае, когда было найдено до пятидесяти разумных людей, свидетельствовавших о случившемся[977].

Суеверие, которое так крепко держалось за греков два или три столетия назад, ничуть не ослабло и в наши дни, несмотря на усилия высших властей, гражданских и церковных, отечественных и иностранных, подавить те дикие и жуткие церемонии, к которым оно приводит. Ужасные сцены прежних времен, когда тело подозреваемого вытаскивалось из могилы и расчленялось охваченной паникой и отчаянием толпой, когда сердце, как это иногда случалось, вырывалось и варилось в уксусе, или когда жуткие останки сжигались на общественном костре, стали, конечно, более редкими. Административные действия венецианцев на Ионических островах, требовавшие предоставления доказательств оживления *вриколака* и получения официального разрешения на эксгумацию и сожжение тела; более решительное пресечение подобных действий турками на Эгейских островах[978] и, вероятно, на материке; несколько половинчатое осуждение этого суеверия греческой церковью, которая, как мы увидим позже, поддерживала веру в неразложение отлученных от церкви и отъявленных грешников, колебалась между отрицанием и объяснением дальнейшего представления о том, что такие люди могут быть оживлены, но, конечно, старалась подавить или смягчить зверства, к которым это представление приводило; И в настоящее время силы закона и порядка, представленные, с одной стороны, полицией, а с другой - современным образованием, главным плодом которого является желание казаться "цивилизованным" в глазах Европы; все эти влияния вместе взятые, безусловно, преуспели в уменьшении масштабов суеверия и сдерживании эксцессов, вытекающих из него. Так, в некоторых местах старая практика сжигания трупов, которые не успевают разложиться в течение нормального периода - а следует помнить, что эксгумация после трехлетнего погребения является установленным церковным обрядом в Греции, - была определенно заменена более мягкими методами. На Скиросе тело поочередно обходят сорок церквей, а затем перезахоранивают, в то время как в некоторых районах Крита, на Китносе[979] и, полагаю, на других островах Эгейского моря принято переносить тело в могилу на каком-нибудь необитаемом островке, откуда его возвращению препятствует соленая вода.

Тем не менее, само суеверие по-прежнему занимает прочное место среди традиционных верований современной Греции. Свидетельство тому - следующий рассказ о нем из истории[980] района Сфакиа на Крите, написанный главой одного из тамошних монастырей и опубликованный в 1888 году:

"В народе считается, что большинство умерших, тех, кто прожил плохую жизнь или был отлучен от церкви каким-то священником (или, что еще хуже, семью священниками вместе, τὸ ἑπταπάδοιν[981]), становятся *вриколаками*[982]; то есть после отделения души от тела в последнее входит злой дух, который занимает место души и принимает облик умершего человека и таким образом превращается в *вриколака* или человекодемона.

В этом обличье он сохраняет тело как место своего обитания и оберегает его от тления, и бежит быстро, как молния, куда бы он ни направился, и вызывает у людей по ночам великую тревогу, повергая всех в панику. И беда в том, что он не остается в одиночестве, а делает всех, кто умирает, пока он рядом, похожими на себя, так что за короткое время он собирает

большой и опасный отряд последователей. Обычная практика *вриколаков* - усаживаться на спящих и своим огромным весом вызывать мучительное чувство угнетения. Существует большая опасность, что страдалец в таких случаях может умереть и сам превратиться в *вриколака*, если под рукой не окажется человека, который, заметив его мучения, выстрелит из пистолета и тем самым обратит кровожадное чудовище в бегство; к счастью, оно боится выстрелов и отступает, не выполнив своей цели. Не одну такую сцену мы наблюдали своими глазами.

Со временем это чудовище становится все более дерзким и кровожадным, так что способно полностью опустошить целые деревни. Поэтому все стараются уничтожить первого из них до того, как он вступит в свой второй сорокадневный период[983], потому что к этому времени он становится беспощадным и непобедимым торговцем смертью. Для этого жители деревни вызывают священников, которые за определенную плату утверждают, что знают, как уничтожить чудовище. Эти самозванцы отправляются после службы к гробнице, и если чудовище там не обнаруживается - ведь оно ходит туда-сюда, приставая к людям, - они авторитетным тоном призывают его войти в свое жилище; и, как только оно приходит, его заключают в тюрьму в силу какой-то молитвы, после чего оно распадается. С его исчезновением все те, кто был превращен им в *вриколака*, где бы они ни находились, терпят ту же участь, что и их предводитель.

Это абсурдное суеверие распространено и активно развивается по всему Криту, особенно в горных и уединенных частях острова".

Так же и другой хорошо осведомленный греческий писатель, опубликовавший серию монографий о Кикладах, в одной из них говорит[984]:

"Невежественный крестьянин Андроса и по сей день верит, что труп может воскреснуть и причинить ему вред; и разве эта вера во *вриколаков* не распространена по всей Греции?

На этот вопрос я могу без колебаний ответить "да", даже основываясь только на собственном опыте; ведь места, где я слышал упоминания о *вриколаках*, не просто в народных историях[985], которые рассказывают повсюду, но с очень реальным и настоящим чувством ужаса, включают некоторые деревни на западных склонах горы Пелион, деревню Леониди на восточном побережье Пелопоннеса, Андрос, Тенос, Санторини и Цефалонию.

Таким образом, широкий диапазон и общая распространенность этого суеверия в современную эпоху установлены, остается лишь описать несколько недавних случаев, когда крестьяне, пренебрегая законом и порядком, пошли на эксгумацию и сожжение тела подозреваемого.

Теодор Бент[986] рассказывает, что за несколько месяцев до его визита на Андрос (чуть более двадцати лет назад) священник вскрыл могилу подозреваемого *вриколакаса*, достал тело, разрезал на куски и сжег. В январе 1895 года в Мантоуде на Эвбее считалось, что женщина превратилась в *вриколакаса* и стала причиной многих смертей, и крестьяне решили эксгумировать и сжечь ее - но не сообщается, было ли это решение действительно выполнено[987]. В 1899 году, когда я был на Санторини, мне сказали, что за два или три года до этого жители Ферасии сожгли *вриколакаса*, и когда я посетил этот остров, инцидент не отрицался, но ответственность за него была возложена на жителей Санторини. В 1902 году произошел аналогичный случай сожжения в Гурзоумисе близ Патры[988]. Это определенные и хорошо засвидетельствованные случаи продолжения практики, и, учитывая секретность,

которой неизбежно требуют подобные нарушения закона, небезосновательно полагать, что и сейчас редко проходит год, когда какая-нибудь греческая деревня не избавляется от *вриколакаса* традиционным способом - кремацией[989].

О причинах, по которым человек предрасположен стать *вриколакасом*, уже упоминалось в отрывках, приведенных выше у разных авторов; но прежде чем я завершу этот рассказ о суеверии в том виде, в каком оно существует сейчас и существовало с XVII века, и перейду к анализу его составной природы, возможно, будет удобно привести полный список таких причин. Большинство из них признаны по всей Греции и знакомы каждому, кто изучает современный греческий фольклор, поэтому я не буду обременять эту главу ссылками на предыдущих авторов, чьи наблюдения точно совпадают с моими собственными; для более редких и локальных верований я, конечно, буду цитировать свой авторитет.

К числу людей, которые наиболее склонны стать *вриколаками*, относятся:

(1) Те, кто не получил полного и должного обряда погребения.

(2) Те, кого постигла внезапная или насильственная смерть (включая самоубийц), или, в Майне[990], где *вендетта* все еще в моде, те, кто был убит и остался неупокоенным.

(3) Дети, зачатые или рожденные в один из великих церковных праздников[991], и мертворожденные дети[992].

(4) Те, кто умирает под проклятием, особенно под проклятием родителей или вызванным самим собой, как в случае с человеком, который, лжесвидетельствуя, навлекает на свою голову всевозможные проклятия, если сказанное им окажется ложью.

(5) Те, кто умирает под запретом Церкви, то есть отлученный от Церкви.

(6) Те, кто умирает некрещеным или отступником[993].

(7) Люди злой и безнравственной жизни вообще, особенно если они занимались самыми черными видами колдовства.

(8) Те, кто ел плоть овцы, убитой волком[994].

(9) Те, над чьим трупом прошла кошка или другое животное[995].

Происхождение и значение этих различных верований, касающихся причин вампиризма, будут рассмотрены в следующем разделе.

§ 2. Состав суеверия. Славянский, церковный и эллинский вклад.

Вриколаки не являются призраками. Таково первое замечание, которое я вынужден сделать и которое читатель последней главы вполне может счесть излишним. Но так много греческих писателей, а вместе с ними даже Бернхард Шмидт[996], впали в ошибку, сравнивая древние истории о привидениях с современными сказками о *вриколах*, не признавая, по-видимому, существенного и фундаментального различия между ними, что настаивать на этом необходимо. То, что между древней верой в блуждающих духов и современной верой в блуждающие трупы действительно существует определенная и тесная связь, я охотно признаю, и с этой связью я буду разбираться позже; но вопрос, стоящий перед нами, можно

прояснить, только помня, что *вриколаки* - это не призраки. Греческие крестьяне абсолютно единодушны в своей вере в то, что труп сам по себе является *вриколомом*, и даже работа по оживлению трупа обычно приписывается не душе, которая раньше обитала в нем, а дьяволу. Таким образом, получается, что если большинство народов в той или иной степени верят в возвращение призраков или духов умерших, то греки боятся скорее возвращения их тел. Если мы сможем определить, какая часть этого суеверия, если таковая имеется, является истинно эллинской, мы сделаем еще один шаг в нашем познании идей, распространенных в Древней Греции относительно состояния и отношений души и тела после смерти.

Я придерживаюсь следующей точки зрения: хотя славянское влияние очень заметно в современном суеверии, как я его описал, все же все суеверие не было пересажено с корнем и ветвью со славянской на греческую почву, но рост, как мы видим сейчас и как его видели писатели семнадцатого века, является результатом прививки славянских ветвей к эллинскому подвою; И далее, что до начала этого процесса старый языческий греческий элемент в суеверии был изменен в некоторых отношениях церковным влиянием. Именно эту точку зрения я и предлагаю развить в данном разделе; мой метод будет заключаться в том, чтобы оттолкнуться от современного суеверия, удалив из него сначала славянские, а затем церковные элементы, и таким образом оставить остатки чисто эллинской веры.

Славянскому влиянию обязано, прежде всего, само слово *vrykolakas*, выведение которого не должно нас долго задерживать. Греки предпринимали патриотические попытки отрицать его славянское происхождение, наиболее правдоподобная из которых принадлежит Кораэсу[997], который, выбрав местную форму βορβόλακας, пытался отождествить ее с предполагаемой древней формой μормόλυξ (= μормολύκη, μормολυκεῖον), "медведем" или "хобгоблином" какого-то рода. Но не стоит сомневаться, что это предположение ошибочно, и утверждать идентичность современного греческого слова со словом, которое бытует во всех славянских языках. Это слово представляет собой соединение, первая половина которого означает "волк", а вторая менее определенно отождествляется с *dlaka*, "шерстью" коровы или лошади. Но, как бы ни было получено значение этого соединения, в фактическом употреблении всех славянских языков, кроме одного, оно является точным эквивалентом нашего "волка"[998]. Исключение составляет сербский язык, в котором оно, как говорят, имеет скорее значение "вампир"[999]. Если это так, то причина перехода значения кроется, вероятно, в распространенном среди славянских народов поверье, что человек, который при жизни был оборотнем, после смерти становится вампиром[1000]. Однако в целом путаницы в номенклатуре нет. Хотя преступления оборотня и вампира схожи по характеру, линия разграничения между живыми и мертвыми остается четкой, и большая масса славянских народов применяет к живым только то слово, от которого происходит греческое *vrykolakas*, а к мертвым - слово, которое мы заимствовали в форме "вампир"[1001].

Теперь среди греков последнее слово почти неизвестно; в некоторых частях Македонии, где греческое население живет в постоянном контакте со славянскими народами, принята форма βάρμπυρας или βόρμπυρας, которая используется как синоним *vrykolakas* в его обычном греческом смысле[1002]; Но в самой Греции и на греческих островах слово "вампир", насколько я могу судить, абсолютно не существует, и именно *vrykolakas* обычно обозначает оживший труп. Поэтому для различения славянских и греческих элементов в современном греческом суеверии важно определить, в каком смысле греки первоначально заимствовали слово *vrykolakas*, которое в настоящее время используется ими в смысле, отличном от того, который придают ему этимология и общее славянское употребление. Было ли оно первоначально заимствовано в значении "волк-оборотень" или в значении "вампир"?

Среди славянских народов единственным, кто, как говорят, перенес слово *vrykolakas* из своего первоначального значения в значение "вампир", является сербский; следовательно, греки, чтобы заимствовать это слово в таком значении, должны были бы заимствовать его непосредственно из сербского языка. Но лингвистические данные делают эту гипотезу несостоятельной. Все многочисленные греческие диалектические формы слова *vrykolakas* сходятся в том, что в первом слоге присутствует жидкость (ρ или λ); сербский же язык относится к двум или трем славянским языкам, которые отбросили эту жидкость. Отсюда следует, что греки заимствовали это слово из какого-то славянского языка, отличного от сербского, и, следовательно, из какого-то языка, который использовал и продолжает использовать это слово в значении "волк".

Кроме того, есть свидетельства того, что в самом греческом языке слово *vrykolakas* даже сейчас локально и иногда имеет свое первоначальное значение. Это употребление категорически отрицает Бернхард Шмидт, который, точно разграничив оборотня и вампира, утверждает, что "современное греческое *vrykolakas* отвечает только последнему[1003]". Однако это заявление было сделано перед лицом двух убедительных независимых доказательств обратного, которые Шмидт не замечает и отбрасывает в сноске[1004]. Первый свидетель - Хануш[1005], которому один грек из Митилены прямо сказал, что существует два вида *вриколаков*, один из которых - уже умершие люди, а другой - еще живые, подверженные своего рода сомнамбулизму, которых видели за границей особенно в лунные ночи. Другой авторитет - Киприен Робер[1006], который описывает *вриколаков* Фессалии и Эпира следующим образом: "Это живые люди, одержимые своего рода сомнамбулизмом, которые, охваченные жаждой крови, выходят по ночам из своих пастушьих хижин и рыщут по стране, кусая и разрывая всех, кого встречают, как людей, так и зверей".

К этим двум свидетельствам - достаточно сильным, как можно подумать, в их взаимном согласии, чтобы заслуживать не только мимолетного внимания и произвольного отвержения, - я могу добавить подтверждение более поздней даты. На Кипре, во время раскопок, проводившихся весной 1899 года под эгидой Британского музея, руководители предприятия услышали от своих рабочих несколько историй, связанных с обнаружением *вриколакаса*. В общих чертах эти истории (которым Тенос приводит множество параллелей[1007], хотя в них я не нашел слова *vrykolakas*) выглядят следующим образом. Жители определенной деревни, пострадав от различных ночных нападений, решают караулить по ночам мародеров. Вооружившись должным образом, они ведут строгое наблюдение и получают вознаграждение, увидев *вриколакаса*. Тогда одному из них с помощью ружья или меча удается нанести рану чудовищу, которое, однако, на время скрывается. Но на следующий день один из жителей деревни, который не был среди ночных наблюдателей, замечает рану, в точности соответствующую той, которую нанес нападавший *вриколакас*; и, будучи обвиненным в этом, мужчина признает себя *вриколакасом*.

Точно так же на границах Этолии и Акарнании, в окрестностях Агриниона, я сам убедился, что слово *vrykolakas* иногда применялось к живым людям в значении "волк", хотя там, как и в других местах, оно чаще всего обозначало оживший труп. Ликантропия, как уже отмечалось в предыдущей главе[1008], в Греции часто вменяется детям. В упомянутом районе это особенно заметно. Если один или несколько детей в семье умирают без видимых причин, мать часто считает самого маленького или слабого из выживших - особенно того, кто каким-либо образом деформирован или слабоумен, - виновным в смерти братьев или сестер, а подозреваемого называют "*вриколакас*". Εἶσαι βρυκόλακας καὶ 'φάγες τὸν ἀδερφό σου, "ты - *вриколакас* и пожрал своего брата", - таково обвинение, брошенное беспомощному

младенцу, и соответствующее жестокое обращение в надежде отвратить его от кровавых действий.

По сути, из четырех широко разделенных частей греческого мира - Митилены, Кипра, окрестностей Агриниона и района Фессалии и Эпира - приходит одно и то же утверждение, что к слову *vrykolakas* все еще или недавно было присоединено его этимологически правильное значение "волк"; А поскольку эти отдельные местные употребления нельзя объяснить иначе, чем как пережитки некогда общего употребления, они являются вторым доказательством того, что греки изначально приняли это слово в том значении, в котором подавляющее большинство славянских рас продолжает использовать его по сей день.

Но если можно с уверенностью утверждать, что греки впервые узнали и приобрели слово *vrykolakas* в значении "волк", то столь же несомненно, что основные характеристики монстра, к которому сейчас применяется это название, соответствуют славянскому "вампиру". Внешний вид и повадки ожившего трупа, согласно славянским суевериям, почти не отличаются от описанных в предыдущей главе. На самом деле вопрос заключается не столько в том, обязаны ли греки славянам этим поверьем, сколько в том, какова степень этого долга. Является ли все это суеверие иностранным импортом, или же оно лишь частично чужое, а частично родное?

Первая альтернатива становится маловероятной, прежде всего, из-за того, что греки не приняли слово "вампир". Если бы идея о том, что мертвецы при определенных условиях остаются нетленными и выходят из своих могил, чтобы сеять хаос среди живых людей, была впервые донесена до них славянами, они почти неизбежно должны были бы позаимствовать название, которым славяне описывали этих людей. Но поскольку на самом деле они не переняли славянское название "вампир", вполне вероятно, что в их собственном языке уже существовало какое-то слово, адекватно выражающее эту идею, а значит, и какое-то местное суеверие относительно воскрешения мертвых, которое славянское влияние лишь модифицировало.

Кроме того, есть положительные свидетельства того, что такое слово или слова существовали; ведь существовали и существуют диалекты, которые используют слово греческого происхождения, предпочитая его не только слову "вампир", которое, похоже, неизвестно в самой Греции, но даже примененному славянскому слову *vrykolakas*. Так, Лев Аллатий был знаком со словом *τυρπανιάϊος*, "барабаноподобный", но относилось ли оно в его время к его родному острову Хиос [1009] или все еще было в общем употреблении, он не сообщает. В настоящее время оно сохранилось, насколько мне известно, только на Кифносе, где также используется *ἄλυτος*, "нетленный", в качестве другого синонима [1010]. С Китеры сообщается о трех именах, *ἀνάρραχο*, *λάμπασμα* и *λάμπαστρο* [1011], явно греческих по образованию, но для меня, должен признаться, непонятных. На Кипре (где, как мы видели, слово *vrykolakas* все еще может иметь свой старый смысл 'волк') *мстителя* называют *σάρκωμένος* [1012], потому что его распухший вид предполагает, что он 'облекся плотью', 'или более редко *στοιχειωμένος* [1013], возможно, с идеей, что он стал "гением" (*στοιχείο*) [1014] какой-то определенной местности. Опять же, из деревни Пиргос в Теносе сообщается о слове *ἀναικαθούμενος* [1015], означавшем, очевидно, того, кто "сидит" в своей могиле. Наконец, на Крите популярно название *καταχανᾶς* [1016], происхождение которого точно не установлено. Бернхард Шмидт [1017], следуя Кораэсу [1018], выводит его из *κατὰ* и *χάνω* (= древнегреческое *χαόω*), "терять", "уничтожать", и, соответственно, оно должно означать "разрушитель". Я бы предположил, что происхождение от *κατὰ* и корня *χαν-*, "зиять", "зевать", по крайней мере, не менее вероятно, поскольку другие местные названия, такие как *τυρπανιάϊος*, "барабаноподобный", и

σαρκώμενος, "мясистый", имеют отношение к внешнему виду чудовища, и "зевака", подобным образом, было бы именем, чрезвычайно подходящим для существа, среди особенностей которого Лев Аллатий называет "зияющую пасть и сверкающие зубы[1019]". Это же название около сорока лет назад[1020], а возможно, и сейчас, использовалось на Родосе, а в родосской поэме пятнадцатого века встречается как в прямом смысле, так и в качестве оскорбительного термина[1021]. Однако это вторичное употребление ни в коем случае не доказывает, что изначально слово означало "разрушитель", а не "зевака"; ведь к пятнадцатому веку можно не сомневаться, что *мститель* повсеместно был объектом ужаса, и поэтому его имя, что бы оно ни означало изначально, служило удобным термином для злопыхательства. Но одно, по крайней мере, ясно: *καταχανᾶς*, какое бы толкование ни было правильным, несомненно, является словом греческого происхождения не в меньшей степени, чем другие, которые я перечислил.

Все эти диалектические греческие названия встречаются, надо заметить, только на некоторых греческих островах, в то время как на материке *вриколакас* стал использоваться повсеместно. Но именно материк был особенно подвержен славянской иммиграции и влиянию, в то время как такие острова, как Крит и Кипр, практически не пострадали. Поэтому, пока материк постепенно перенимал славянское слово, вполне вероятно, что некоторые острова сохранили свои собственные греческие термины, даже если в ходе отношений с материком они познакомились и с новым славянским словом. Таким образом, эти островные названия *вриколаков* можно рассматривать как пережитки дославянского периода, и, хотя сейчас они являются лишь диалектизмом, разумно предположить, что одно или несколько из них ранее занимали место в языке как жителей материка, так и островитян. Но существование таких слов предполагает наличие веры в неких воскрешенных существ, обозначаемых ими. Другими словами, греки, когда впервые вступили в контакт со славянами, уже обладали верой в оживление и активность некоторых умерших людей, которая настолько напоминала славянскую веру в вампиризм, что славянский вампир мог быть адекватно обозначен каким-то уже существующим греческим словом или словами, и не было необходимости принимать славянское название.

Таким образом, я утверждаю, что установил два важных момента: во-первых, что слово *vrykolakas* было первоначально заимствовано греками у славян в значении "волк", хотя сейчас оно почти повсеместно используется в значении "вампир"; во-вторых, что, какие бы идеи относительно вампиров греки ни почерпнули у славян, они не переняли славянское слово "вампир", а использовали одно из тех исконно греческих слов, таких как *τιρπταναῖος* или *καταχανᾶς*, которые все еще находятся в местном употреблении; отсюда следует, что некоторое суеверие относительно оживших трупов существовало в Греции до прихода славян.

Установив эти моменты, я теперь могу проследить развитие этого суеверия в Греции со времен славянских переселений и далее, и показать, как получилось, что, если в десятом веке, скажем, когда у греков было достаточно времени, чтобы впитать славянские суеверия, *vrykolakas* означало "волк", а "вампир" обозначался *τιρπταναῖος* или другим греческим словом, то теперь *vrykolakas* почти всегда означает "вампир", а *τιρπταναῖος* почти устарело.

Славяне принесли с собой в Грецию два суеверия, одно из которых касалось волков-людоедов, а другое - вампиров. Старая эллинская вера в ликантропию, очевидно, была в то время слабой и ограничивалась, возможно, лишь несколькими районами, так как греки заимствовали у захватчиков слово *vrykolakas* вместо старого *λικάνθρωπος*[1022], которым выражали идею "оборотня". Они также усвоили славянское суеверие о вампирах, но в этом случае не заимствовали слово "вампир", а адекватно выразили это понятие с помощью

одного из тех слов, которые сейчас сохранились только в изолированных диалектах - адекватно, говорю я, но не точно. Ибо - и здесь я должен предвосхитить то, что будет доказано позже, - греки обозначали этими словами *реваниста*, но не вампира. Они верили в нетленность и оживление некоторых видов мертвецов, но не приписывали этим *ревенантам* той дикости, которая подразумевается под названием "вампир". Считалось, что мертвецы, вернувшиеся из могил, действуют как разумные люди, а не как свирепые звери. Это, конечно, не исключало мысли о том, что *ревенант* может вернуться, чтобы отомстить там, где положено мстить; он не обязательно был миролюбив, но если он требовал даже жизни того, кто причинил ему зло, акт мести был разумным. К доказательству этого, как я уже сказал, я приду позже; здесь же я лишь отмечу, что имена, сохранившиеся в островных диалектах, полностью соответствуют моему мнению. Из слов τυμπανιάζος, 'барабаноподобный', σαρκώμενος, 'мясистый', στοιχειώμενος, 'гений', ἀνακαθούμενος, "сидящий" в могиле, и, если моя интерпретация верна, καταχανᾶς, "зевака", ни одно из них не предполагает присущей ожившим мертвецам свирепости.

Тем не менее, когда греки впервые услышали о славянском "вампире", они, естественно, рассматривали его просто как новый и особенно злобный вид рода *revenant*. Их собственные слова для обозначения этого рода не подразумевали никакой идеи, кроме оживления мертвых, и поэтому были не менее применимы к единообразно свирепому славянскому виду, чем к более разумному и человеческому, с которым они сами были знакомы. Поэтому они не требовали слова "вампир", а поначалу довольствовались тем, что объединяли всех *реванистов*, независимо от их характера, под тем или иным из существующих греческих имен.

Однако впоследствии, судя по всему, произошла перемена. Славянское суеверие относительно оборотней включало в себя, как мы полагаем, и сейчас^[1023], идею о том, что оборотни становятся после смерти вампирами. Греки, заимствовавшие у славян само название волка-вампира, должны были таким образом узнать, что эти *вриколаки*, как они их тогда называли, принадлежали к числу людей, подверженных вампиризму; и в этом конкретном случае им, конечно, казалось естественным, что *мститель* должен отличаться свирепостью. После смерти от человека, который при жизни страдал от мании ликантропии, нельзя было ожидать поведения разумного существа, а если в его поведении и была какая-то причина, то самым разумным и последовательным было бы превращение его в вампира.

Таким образом, один класс *реванистов* стал выделяться в ставшем уже составным греческом суеверии своим беспутным и кровожадным характером; и чтобы обозначить это различие в речи, греки, похоже, стали называть того, кто из оборотня стал настоящим вампиром, тем же именем, что и до смерти, - *vrykolakas*, тогда как к более разумным и человеческим *реванистам* они по-прежнему применяли какой-нибудь термин вроде τυμπανιάζοι, "барабаноподобный".

К XVII веку суеверие претерпело еще одно изменение, которое отразилось в употреблении слова τυμπανιάζος. По мере того как рос и распространялся ужас перед настоящими *вриколаками*, исчезала сама память о более невинных видах *ревенантов*, пока род *ревенантов* не был представлен только видом *вриколаков*. Слово τυμπανιάζος действительно было еще известно, но Лев Аллатий, несомненно, следовал народному обычаю своего времени, когда сделал его синонимом *vrykolakas*; ведь те рассказы семнадцатого века, которые я цитировал выше, ясно показывают, что простолюдины стали подозревать всех *ревенантов* в хищнических наклонностях.

Это изменение в народных верованиях поставило Церковь в затруднительное положение и стало причиной заметного расхождения между народным и церковным употреблением слова *τυμπανιάϊος*. Долгое время утверждалось, что приговор об отлучении от церкви является обязательным для человека даже после смерти и может остановить естественный процесс разложения; действительно, официально используемая формула заканчивалась, как отмечает отец Ричард из Санторини, фразой "и после смерти оставаться неразрывным". Но когда по Греции распространился страх перед настоящими вампирами, священники, естественно, не захотели брать на себя ответственность за воскрешение таких вредителей, и в то же время они не хотели уменьшать страх отлучения от церкви, опуская последнее восклицание. Поэтому единственным выходом для них было подчеркнуть то, что, похоже, всегда было авторизованной доктриной Церкви: отлученные от Церкви люди действительно остаются неподкупными и "барабанными", но не подлежат, подобно *вриколам*, дьявольскому оживлению. Именно принятие отцом Ричардом этой клерикальной точки зрения объясняет, почему, написав через несколько лет после Льва Аллатия, он разграничил два слова, которые Лев считал синонимами, сделав реанимацию критерием для *вриколаков* и заявив, что "барабаноподобное" тело, хотя и лишенное естественного разложения, спокойно лежит в своей могиле. Но церковная доктрина не произвела никакого впечатления на народную веру; и по сей день обыватели считают любой труп, найденный нетленным, потенциальным *вриколаком*, а отлучение от церкви повсеместно причисляют к причинам вампиризма.

Так сложилось, что любые *ревенанты*, кроме диких *вриколаков*, почти забыты, а в большинстве районов их имя больше не произносится. Слово *vrykolakes*, которое сначала означало волков, стало обозначать и вампиров, в которых превратились волки, и постепенно, поскольку эти вампиры, возбуждая ужас людей и концентрируя на себе их внимание, стали преобладающим классом *ревенантов*, вытеснили из речи всей Греции старые греческие названия для более безобидного рода и утвердились в качестве обычного эквивалента *revenant*.

Таково мое решение несколько сложной проблемы номенклатуры ; излагая его, я попутно высказал свое мнение, что истинно греческим элементом в современной суеверии является вера в нетленность и повторное появление мертвецов при определенных особых условиях, а привнесенным и ныне доминирующим элементом - славянское убеждение, что оживление мертвецов делает их непременно хищными вампирами. Теперь мне предстоит это доказать.

Хорошо известная особенность славянского вампира заключается в том, что его насилие направлено прежде всего против ближайших родственников. Эта же черта настолько ярко выражена и у современных греческих *вриколаков*, что породила пословицу: *ὁ βρικόλακας ἀρχίζει ἀπὸ τῆ γένειά του*, "*вриколак* начинает с собственной бороды" - поговорка, имеющая двойной смысл, так сказал мне один крестьянин. Ее можно понимать буквально, поскольку *вриколакас* обычно выглядит лысым и безбородым; но слова *τῆ γένειά του*, "его борода", в народе понимают как замену, наполовину шутивную, наполовину эвфемистическую, для *τῆ γένειά του*, "его семьи". Другими словами, этот самый смертоносный из языческих вредителей, как и самая живая из христианских добродетелей, начинается дома.

Таковы признанные и даже пресловутые привычки *вриколаков*, и можно предположить, что ничто не может быть более отвратительным и страшным для близких родственников умершего человека, чем возможность того, что он превратится в *вриколака* и сразу же вернется, чтобы пожрать их. В первую очередь от такого события пострадали бы родные человека, затем его знакомые и односельчане, а сам он оказался бы скорее агрессором, чем страдальцем. Тем не менее, несмотря на это соображение, в народном обиходе нет более удобной формы проклятия, чем произнесение молитвы о том, чтобы человек, вызвавший

недовольство, был огражден от тления после смерти и вернулся из могилы. Я слышал, что оно распространяется даже на непокорного мула; но оно также серьезно используется родителями как проклятие наказания в будущем для непослушных детей. Несколько примеров этого проклятия не будут лишними, поскольку сразу показывают его частоту и диапазон[1024].

Νὰ μὴν τον δεχτῇ ἡ γῆς, "Да не примет его земля": νὰ μὴν τον φάγῃ τὸ χῶμα, "Да не поглотит его земля": ἡ γῆ νὰ μὴ σε χωνέψῃ[1025], "Да не переварит тебя земля": ἡ μαύρη γῆ νὰ σ' ἀναξερᾷ[1026], "Да не извергнет тебя черная земля": νὰ μείνῃς ἄλυτος, "Да останешься ты нетленным": νὰ μὴ σε λυώσῃ ἡ γῆ, "Да не ослабит тебя земля" (т. е. не даст телу твоему разложиться): νὰ σε βγάλῃ τὸ χῶμα, "Да отвергнет тебя земля": κουτοῦκι νὰ βγῆς[1027], "Да станешь ты (после смерти) как бревно (по твердости)": τὸ χῶμα 'ξεράσ' τόνε, "Пусть земля извергнет его" - эта последняя фраза становится еще более ужасной, поскольку является как бы пародией на молитву, произносимую скорбящими на всех греческих похоронах ὁ θεὸς 'χωρέσ' τόνε, "Пусть Бог простит его." Таковы народные формы проклятия; с ними сродни церковные проклятия, которыми заканчивалась формула отлучения: καὶ ἔσῃ μετὰ θάνατον ἄλυτος αἰώνίως, ὡς αἱ πέτραι καὶ τὰ σίδηρα[1028], "И после смерти ты будешь связан (т. е. нетленен) вечно, 'И после смерти ты будешь связан, т. е. нетленным) вечно, даже как камень и железо"; или, в более краткой форме, καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἄλυτος καὶ ἀπαράλυτος[1029], "И после смерти связан и нерасторжим". Здесь, как можно заметить, Церковь говорила только о нетлении, но некоторые из народных выражений содержат явное упоминание и о воскрешении; и сами формы проклятия, которые я процитировал, показывают, как тесно связаны, как почти идентичны эти два понятия в сознании крестьян. То, что земля не "принимает", она обязательно "отвергает"; то, что она не "потребляет" или "переваривает", она обязательно "извергает". Человек, чье тело не разлагается, обязательно становится *реваншистом*.

Следует помнить, что проклятия у первобытных людей считаются действенными, а не просто восклицательными; ожидается, что каждая целенаправленно выпущенная пуля найдет свою заготовку; каждое серьезно произнесенное проклятие обладает магической силой исполнения. О том, что греческий народ твердо верит в это, свидетельствуют некоторые причудливые торжественные обряды, совершаемые у смертного одра. По обычаю[1030] умирающий кладет горсть соли в сосуд с водой, а когда она растворится, окропляет жидкостью всех присутствующих, говоря: ὡς λυώνει τ' ἀλάτι, νὰ λυώσουν ἡ κατάραις μου, 'Как соль растворяется, так да растворятся и мои проклятия.' С помощью этой церемонии все люди, которых он проклял, освобождаются от уз проклятия, которое после смерти он уже не сможет отменить или аннулировать. Затем, в свою очередь, родственники и друзья официально просят прощения за все, что умирающий причинил им. Таким образом, помилованный и прощенный больной может рассчитывать на короткую и легкую кончину; если же предсмертная борьба затягивается, это воспринимается как знак того, что кто-то из обиженных им не простил его. Поэтому друзья и родственники, решив между собой, кто должен быть обидчиком, посылают за ним, если он еще жив, чтобы и он мог выразить свое прощение и тем самым облегчить путь разлученной души. Если же он умер, то приносят часть его савана или пепла и сжигают, а больного, который нуждается в прощении, прежде чем сможет спокойно умереть, окуривают дымом от него.

Поскольку проклятия в целом рассматриваются греками не меньше, чем другими примитивными народами, как эффективные инструменты гнева, которые сами приводят себя в исполнение, рассматриваемые нами конкретные проклятия, когда они произносятся в серьезной форме, действительно серьезно рассматривают возможность того, что

проклинаемый станет после смерти *реванистом*, и предназначены для того, чтобы привести к этому будущему состоянию.

Но если бы уже в то время, когда такие проклятия стали популярными, считалось, что их эффект заключается в том, чтобы превратить труп, разложение которого было остановлено и реанимация которого была гарантирована, в алчного и кровожадного монстра, охотящегося прежде всего на своих ближайших родственников, то вопрос о родстве или отсутствии родства между проклинающим и проклинаемым обязательно принимался бы во внимание.

С одной стороны, если человек ни в малейшей степени не был близок к объекту своего гнева, он был бы рад возможности включить в свою месть всю семью своего врага, заставив его вернуться и пожрать их. Ведь в Греции упреки совершенно беспощадны, и ни один человек, претендующий на изящество или вкус в деле оскорбления, не мог бы пренебречь своими насмешками, угрозами и проклятиями в адрес родственников - особенно женского пола - своего врага, как и в адрес самого мужчины. Так же, как самые нежные благословения среди крестьян - это молитвы, но не за того, кому желают добра, а за тех, кого он любил и потерял, так что благодарность нищего часто звучит как "Да простит Бог твоего отца и твою мать" (что, как бы это ни звучало, не имеет иного смысла, кроме милостивого) или еще, еще красивее в своем неопределенном бесполом множественном числе, которое ни один перевод не может адекватно передать, ὁ θεὸς ἡμετέρος τὰ πνεύματα σου, "Да простит Бог твоих мертвых", так что самые суровые и горькие проклятия обрушиваются не на того, кто их возбудил, а на тех, кто ему ближе и дороже всего. А горечь в проклятиях - такая же часть греческого характера, как и мягкость в благословениях, поэтому почти невозможно представить, что, если бы представление о реальном вампиризме изначально ассоциировалось с *ревенантами*, самый простой новичок в проклятиях мог бы упустить возможность добавить к своим проклятиям о нетленности и воскрешении молитву о том, чтобы его враг опустошил ужасной резней дом тех, кто его оплакивает. Однако ни одно из проклятий, которые я процитировал выше, не предполагает никакой дикости, которую должно проявить ожившее тело; ни одно из них не намекает на кровожадный хищный характер современных *вриколаков*; более того, что особенно важно, ни одно из них не содержит слова *vrykolakas*, и я никогда не слышал и не находил записанных, насколько я могу вспомнить, форм проклятия, в которых фигурирует это слово^[1031]. Это, конечно, не связано с трудностями языка при употреблении этого слова, ибо от него образован достаточно удобный глагол: βρυκολακιάζω, "я превращаюсь в вампира", а νὰ βρυκολακιάσῃς, "пусть ты превратишься в вампира", должно быть похвально и благозвучно, и многозначительно. Причина отсутствия в этих проклятиях всякого упоминания и всякой мысли об обычных *вриколаках*, скорее, заключается в том, что, когда они только вошли в моду, *ревенантам* еще не приписывали тот дикий характер, который они приобрели под славянским влиянием; и что, когда было введено слово *вриколак*, старые традиционные формы проклятий не претерпели никаких изменений, а разбрасывались мальчиками с тем же бойким однообразием, как и их отцами до них. Они были придуманы еще до появления идеи вампиризма, когда люди верили только в разумных и, как правило, безобидных *ревенантов*.

С другой стороны, чем ближе кровная связь между проклинающим и проклинаемым, тем более непонятным было бы отношение того, кто своим проклятием вызвал из могилы столь злобное существо, как современные *вриколаки*, только для того, чтобы самому стать, возможно, первой жертвой его кровожадности. Если бы фраза "Да отвергнет тебя земля" предполагала что-то большее, чем простое оживление, если бы между греческим *ревенантом* и славянским вампиром было хоть какое-то сходство в характере, такое

проклятие было бы невозможно при наличии близкого родства; Оно сразу же с роковой силой обрушилось бы на голову самого проклиняющего; прежде всего, это самое торжественное проклятие, проклятие родителя на ребенка, было бы первым, чтобы "вернуться домой к петухам"; и все же использование таких родительских проклятий как прославлено в балладах, так и неизвестно, как мне говорят, в реальном опыте. И снова использование этих проклятий объяснимо только при условии, что первоначальные греческие *реванисты* не были грозными чудовищами, известными сейчас как *вриколаки*, и что, когда под славянским влиянием народное представление о них изменилось, старые фразы заговора - монеты, так сказать, речи, отбитые в чеканке первоначального суеверия - продолжали существовать, несмотря на их несоответствие новым идеям. Эти разговорные пережитки первоначального греческого суеверия являются одновременно и доказательством, и мерой его последующего загрязнения. Греки верили в разумных человеческих *мстителей*, славяне научили их верить в грубых бесчеловечных вампиров.

Этот вывод подтверждается балладой, на которую я только что ссылался; в ней проклятие матери вызывает ее сына из могилы; *мститель*, который является главным героем самой драматической истории, как будет видно, относится к тому типу, который, как я утверждаю, был исконно греческим, и не проявляет никаких славянских черт.

Баллада^[1032], которую я подробно перевожу как важный документ, звучит следующим образом:

Мать с детьми, богато благословленными, девять сыновей и одна дорогая дочь,

Дорогая сердцу твоему была она, И с нежностью ты к ней относилась;

Целых двенадцать лет ты охраняла ее, и солнце не смотрело на нее,

Но в сумерках ты купал ее, лунным светом укладывал ее локоны,

Вечерней и утренней звездой локоны в порядок привел.

И вот тебе послание, из Вавилона послание,

С просьбой выдать замуж дитя твое далеко, далеко в чужой стране;

Восемь братьев ее не хотят, но Константин слушает:

- "Нет, мать, пошли свою Арете, пошли ее в ту страну чужую,

В ту страну, где и я странствую, в ту землю, где я скитаюсь,

Чтоб нашел я там утешенье, чтоб нашел я ночлег".

- "Благоразумен ты, мой Константин, но непродуман твой совет:

Если смерть меня настигнет, сын мой, если болезнь меня настигнет,

Если случится горе или радость, кто пойдет и приведет ее ко мне?

Он сделал Святых своими свидетелями, он дал ей Бога в поручители,

Если вдруг придет смерть, если вдруг придет болезнь,

Если случится горе или радость, он сам пойдет и приведет ее.

И вот, когда они отправили Арете на свадьбу в чужую страну,
Наступил год тяжелый, месяц Божьего недовольствия,
И случилась моровая язва, и девять братьев погибли;
Одинокая, как ива на равнине, Одинокая, покинутая их мать.
Над восемью могилами она бьет себя в грудь, над восемью оплакивает,
Но с могилы Константина она срывает самые могильные камни:
- "Встань, я тебя призываю, Константин, я жажду Арете;
Ты сделал святых свидетелями своими, ты дал мне Бога в поручители,
Если будет горе или радость, сам пойд и приведи ее".
С кургана, накрывшего его, доносится суровый призыв;
Он взял облака себе в наездники, звезды - в уздечки,
Луну, чтобы сопровождать его в пути, и отправляется в путь, чтобы привести ее.
Он оставляет горы за собой, он достигает высот перед собой,
Он находит ее под лунным светом, расчесывающей свои золотые локоны.
Издалека он приветствует ее, издалека кричит ей свое послание:
- "Вставай, Аретоула, вставай и иди, ибо ты нужна нашей матери".
- "Увы, увy, дорогой брат мой, что за случайность постигла тебя?
Если это час радости, позволь мне надеть мои драгоценности,
Если горький - говори, я приду и не буду задерживаться, чтобы одеться".
- "Вставай, Аретоула, вставай и иди, и не задерживайся".
Рядом с дорогой, по которой они шли, рядом с дорогой, по которой они ехали,
Они слышали пение птиц, они слышали, как птицы говорили:
- "Кто видел, как дева прекрасная мертвеца провожает?
- "Слышал ли ты, брат мой Константин, что говорят птицы?
"Кто когда-либо видел прекрасную деву, провожаемую мертвецом?"
- "Нет, глупые птицы, пусть поют дальше, не слушайте их пустой болтовни".
А пока они ехали дальше, другие птицы кричали:
- "Что за печальное зрелище мы видим, такое жалкое и такое жалобное,
Что вот так, как товарищи по дороге, мертвые провожают живых?
- "Слышал ли ты, брат мой Константин, о чем говорят птицы?
"Что, как товарищи в пути, мертвые провожают живых".

- "Нет, что такое птицы? Пусть поют дальше, не обращайтесь внимания на их пустую болтовню".

- "Ах, но я боюсь тебя, брат мой, ты больше всех умеешь кадить".

- "Нет, в часовне святого Иоанна мы собрались вчера,
И добрый отец освятил нас благовониями сверх меры".

И снова, пока они шли, другие птицы кричали:

- "Боже, великий Бог всемогущий, великие чудеса творишь ты;
Столь милостивая и столь прекрасная дева с мертвецом общается!

- "Слышал ли ты, брат мой Константин, что говорят птицы?
Скажи мне, где эти твои локоны, где твои аккуратно подстриженные усы?

- "На меня обрушилась тяжелая болезнь, близкая к смерти,
И лишила меня моих золотых локонов, моих аккуратно уложенных усов".

Вот они пришли; но заперли свой дом, дверь на засов и засов,
И все окна их дома паутиной затянуты.

- "Открой, открой, мать моя, это Арете, дочь твоя".

- "Если ты Харон, иди своей дорогой, ибо нет у меня больше детей;
Моя единственная, моя маленькая Арете, живет далеко в чужой стране".

- "Откройся, откройся, мать моя, тебя зовет Константин;
Святых я сделал своими свидетелями, я дал тебе Бога в поручители,
Если будет горе или радость, я сам пойду и приведу ее".
Едва она успела открыть дверь, как душа ее отлетела от нее.

Версии этой баллады, которые были собраны, очень многочисленны^[1033], и некоторые из них так сильно отличаются от других по языку, что не имеют ни одной общей строки. Тот вариант, который я выбрал для перевода, является одним из наиболее полных, в нем достоверно изложены все основные моменты истории, и он свободен от эксцентричности, которую развили некоторые версии. В то же время следует признать, что здесь проклятие матери лишь подразумевается ее действиями по разрыванию надгробий и призыву Константина подняться, тогда как в одной или двух версиях, в остальном уступающих, оно выражено ясно и убедительно.

Так, в одной^[1034] из них ее слова гласят:

πέτρα νὰ γίνη ὁ Κωσταντής, λιθάρι νὰ μὴ λειώσῃ,
πώστειλε τὴν Ἀρέτω μου, τὴν Ἀρετὴ ὅτ'α ξένα.

"Пусть Константин станет как скала, да даже как камень, и не будет у него расшатывания (т. е. распада), за то, что он послал моего Арето в чужую землю".

И в другом[1035]:

Ὅλοι μου οἱ γυιοὶ νὰ λυώσουνε κῆ ὁ Κώστας νὰ μὴ λυώσῃ,

Ἐ' ἔδωκε τὴν Ἀρετὴ πολὺ μακρὰ ὅτ' ἀ ξένα.

"Пусть все остальные мои сыновья будут "отвязаны", а Константин не будет "отвязан", ибо он позволил увезти мою Арете далеко в чужую страну".

Другая версия[1036] заканчивается не прибытием Ареты, чтобы успеть закрыть глаза умирающей матери, а снятием проклятия с Константина в благодарность за исполнение клятвы:

νὰ σὲ λυώσῃ τὸ χῶμα σου καὶ νὰ σὲ φάγ' ἡ πλάκα σ'.

ὅσο νὰ σώσ' τὸ λόγο της χοῦφτα χῶμα γενότον.

"Пусть земля, где ты лежишь, расхатает тебя, а могила твоя поглотит тебя". Едва она закончила свою речь, как он превратился в горстку земли.

Очевидно, что проклятие, которое в этом рассказе связывало тело Константина и изгоняло его из могилы и которое должно быть снято, прежде чем тело будет освобождено от него в результате естественного разложения, относится к тому классу, который мы рассматривали; но рассказ дает нам еще одно преимущество, позволяя увидеть такое проклятие в действии. Константин представлен как реваншист, но не современного типа; ведь какой оборот должна была принять история, если бы он был обычным *врыколакасом*? Первым его действием было бы пожирание ближайших родственников - матери, которая разрывала его могильные камни и проклинала его: а следующим, если бы он удосужился дойти до Вавилона, - подобный конец Арете. И что же мы находим в действительности? Константин поступает не только как разумный человек, пытаясь развеять подозрения сестры, но и как хороший человек, сдерживая свою клятву. Он выходит из могилы на поиски, которые (в большинстве версий истории) не приносят ему благодарности от тех, кому он приносит пользу; он выполняет свою изнурительную миссию и (в большинстве версий) снова возвращается в холодную могилу, из которой его подняло проклятие. Константину мы сочувствуем не меньше, чем его матери. Он тоже страдалец, сначала пораженный в юности моровой язвой, а затем проклятый за невыполненную клятву. Он заслуживает нашей жалости, и в этом коренным образом отличается от обычных *врыколаков*, которые могли бы вызвать у нас только ужас.

Кроме того, примечательно, что во многих версиях этой поэмы, как и в процитированных мною народных проклятиях, слово *vrykolakas* нигде не встречается[1037].

Поэтому я склонен считать, что оригинальная поэма, от которой произошло так много современных версий, сильно различающихся во многих отношениях, но полностью сходящихся в исключении как славянского слова *vrykolakas*, так и всех тех наветов ужаса, которые его окружают, была написана в период, предшествовавший вторжению славянских идей; И поэтому современные версии, которые доказывают свою верность духу оригинала именно тем, что отказывают в допуске всему славянскому, предоставляют то, что мы ищем, чисто и подлинно греческий элемент в ныне составном суеверии. Этим греческим элементом является представление о *мстителе* как о страдальце, заслуживающем даже

жалости, что является полной противоположностью славянскому вампиру, агрессору, вызывающему только отвращение и ужас.

В совокупности современных греческих суеверий, описанных в последней главе, славянский элемент явно преобладает. Но вывод, к которому привел меня анализ суеверий, объясняет то, что иначе было бы почти необъяснимо, - существование нескольких историй, в которых *мститель*, хотя и называется *vrykolakas*, тем не менее представлен как безобидный или даже дружелюбный.

Один из таких случаев упоминается в рассказе отца Ричарда[1038] - случай с сапожником на Санторини, который, превратившись в *вриколакаса*, продолжал часто посещать его дом, чинить обувь его детей, черпать воду в водохранилище и рубить дрова для своей семьи; и хотя добавляется, что люди испугались, эксгумировали и сожгли его, это была лишь мера предосторожности, продиктованная их опытом с другими *вриколаками*; против этого конкретного *мстителя* не было выдвинуто никакого обвинения. Можно также предположить, что *вриколаки* с Аморгоса, упомянутые далее в том же рассказе, которых видели в открытый день по пять или шесть вместе на поле, питавшихся, очевидно, зелеными бобами, были менее вредоносным видом; но они, конечно, могли быть и плотоядными.

В другой истории, недавно опубликованной[1039], рассказывается о том, как уроженец Майны, тоже сапожник по профессии, превратившись в *вриколака*, выходившего из его могилы каждую ночь, кроме субботы, возобновил работу и продолжал жить со своей женой, беременность которой заставила ее открыть правду соседям. Когда об этом стало известно, против *вриколакаса*, правда, было выдвинуто множество обвинений; но в этой истории, по крайней мере, прослеживаются некоторые домашние и человеческие черты в его характере.

Но гораздо более примечательная история[1040] повествует о самосском полевом работнике, который был так предан фермеру, на которого работал, что после его смерти стал *вриколакасом* и продолжал тайно оказывать свои услуги. По ночам он приходил на ферму, выводил волов из стойла, запрягал их и пахал три акра, пока хозяин спал; днем такую же работу выполнял хозяин, так что в результате волы едва не погибали. Соседи, однако, заподозрили неладное из-за быстроты работы, которую сам крестьянин никак не мог объяснить, дежурили одну ночь и, обнаружив *вриколака*, вскрыли его могилу, нашли его, как и следовало ожидать, целым и невредимым и сожгли.

Подобные истории свидетельствуют о том, что старое и чисто греческое представление о *ревенантах* не совсем исчезло даже там, где единственным названием для них является славянское слово *vrykolakes*.

Славянский элемент в современной суеверии теперь устранен, остается рассмотреть, каково было отношение Церкви к греческой вере в *ревенантов* и какое влияние оказало на нее ее учение.

Я уже отмечал, что иезуит отец Ричард проводил различие между *вриколами* и некоторыми телами, называемыми "барабанами", которые были найдены нетленными после многих лет погребения. Этому различию он, несомненно, научился у священнослужителей греческой церкви; ведь если простолюдины считали, что те, кого земля не принимает и не поглощает, обязательно изгоняются ею, или, другими словами, что мертвец, чье тело не разлагается, обязательно является *ревенантом*, то церковь, как мы увидим, различала веру в нетленность

и веру в реанимацию, прививая первую и варьируя между потворством и осуждением второй. Поэтому эти две идеи должны рассматриваться отдельно.

Нетление тела любого человека, связанного проклятием, стало определенным учением Православной Церкви. В церковном манускрипте, который видел отец Ричард, есть описание обесцвечивания и других неприятных симптомов, по которым можно определить точное качество проклятия - родительского, епископского и т. д., - которое задержало разложение трупа; а в одной из форм отпущения грехов, которую можно прочесть над любым трупом, найденным в таком состоянии, есть пункт, который предусматривает все возможные случаи, не требуя экспертной диагностики: "Да, Господи, Боже наш, да пребудет великое милосердие Твое и дивное сострадание Твое; и, если этот раб Твой лежит под проклятием отца или матери, или под собственным проклятием, или спровоцировал одного из святых служителей Твоих и получил от его рук узы, которые не были развязаны, или подвергся тягчайшему запрету отлучения епископом, и по безрассудству и лени не получил помилования, помилуй его рукой меня, грешного и недостойного раба Твоего; разреши тело его в то, из чего оно было сделано, и утверди душу его в скинии святых^[1041]." Но проклятие, которому Церковь, естественно, придавала наибольшее значение, было запретом отлучения; и поэтому, в соответствии с принятой доктриной, формула отлучения заканчивалась приговором преступнику оставаться целым и неразтворенным после смерти - состояние, от которого тело не освобождалось, пока над ним не было прочитано отпущение грехов и тем самым не отменен указ об отлучении.

Считалось, что эта доктрина имеет авторитет учения самого Христа^[1042]. Считалось, что власть, которой были наделены апостолы в словах: "Что свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе^[1043]", была передана их преемникам, епископам^[1044] Церкви, и что они тоже обладают способностью связывать и развязывать тела людей, то есть задерживать или способствовать их разложению после смерти. Такому толкованию текста способствовала сама простота его формулировки; ведь λύω, в современном греческом λύνω, "ослаблять", одинаково хорошо выражает идеи растворения и отпущения грехов, а δέω, в современном греческом δένω, "связывать", охватывает их соответствующие противоположности. *Номоканон de excommunicatis*^[1045], обнародованный для объяснения того факта, что отлучение иногда не приводило к ожидаемому результату, ясно представляет авторизованную доктрину и в то же время эффективно иллюстрирует двойное употребление слов "ослабление" и "связывание".

Что касается отлученных от церкви лиц, которые подвергаются отлучению со стороны своих епископов и после смерти оказываются с телами "не развязанными" (ἄλυτα).

Некоторые лица были справедливо, обоснованно и законно отлучены от церкви своими епископами, как нарушители Божественного закона, и умерли в состоянии отлучения, не изменив своего пути и не получив прощения, и были похоронены, а через некоторое время их тела были найдены "развязанными" (λελυμένα) и отделенными кость от кости.....

'Это крайне удивительно, что тот, кто был законно отлучен от церкви, после своей смерти должен быть найден с телом "расшатанным" (λελυμένος τὸ σῶμα) и суставами его разделенными....'.

Это "чрезвычайно дивное" происшествие было представлено на рассмотрение ученых богословов, которые вынесли вердикт, что любой отлученный, чье тело не осталось целым, не имеет больше надежды на спасение, поскольку он уже не в состоянии быть "освобожденным" и прощенным епископом, отлучившим его^[1046], но уже стал "наследником вечной муки".

"Но, - продолжает *номоканон*, сформулированный этими богословами, - те, кого находят отлученными, то есть с целым телом и "не развязанными" (ἄλυτα), нуждаются в прощении, чтобы тело могло достичь свободы от "уз" (δεσμόν) отлучения. Ибо как тело "связано" (δεδεμένον) в земле, так и душа "связана" (δεδεμένη) и мучится в руках дьявола. И когда тело получает прощение и "освобождается" (λυθῆ) от отлучения, то и душа силой Божией освобождается из рук дьявола и обретает жизнь вечную, свет, не имеющий вечера, и радость неизреченную".

Вся доктрина о физических результатах как отлучения, так и отпущения грехов показала Льву Аллатию неоспоримой, и он упоминает[1047] несколько примечательных случаев, в которых была продемонстрирована ее истинность. Афанасий, митрополит Имброса, рассказывает, как по просьбе жителей Тасоса он прочитал отпущение грехов над несколькими нетленными телами, "и еще до окончания отпущения все трупы растворились в пыли". Похожий случай произошел с обращенным турком, который впоследствии был отлучен от церкви в Неаполе, и он был мертв несколько лет, прежде чем получил отпущение грехов от рук двух митрополитов. Еще более примечательным был случай, когда священник, который вынес приговор об отлучении, впоследствии стал магометанином, а жертва его проклятия, хотя и умерла в христианской вере, осталась "связанной". О случившемся доложили патриарху Рафаилу, и по его указанию турок, хотя и после долгих пререканий, прочитал над телом христианина отпущение грехов, и к концу чтения "опухоль на теле спала, и оно полностью превратилось в прах". После этого турок снова принял христианство, за что и был предан смерти.

Наиболее наглядной из всех является история, приписываемая некоему Малаксусу[1048]. Султану сообщили - среди прочих доказательств силы христианства - что тела отлученных от церкви никогда не получают отпущения, пока над ними не прочитают отпущение грехов, - и он велел найти такого человека и отпустить его. Тогдашний патриарх навел справки, в результате которых узнал о вдове священника, отлученной от церкви предшественником, патриархом Геннадием. Ее история заключалась в том, что, получив от него упрек в проституции, она публично обвинила его в попытке соблазнить ее. В ответ на это обвинение Геннадий в одно из воскресений в присутствии всего духовенства произнес вслух молитву о том, что если ее обвинение истинно, то Бог простит ей все грехи, даст ей счастье в будущем и позволит ее телу, когда она умрет, раствориться; если же обвинение - клевета на него самого, то по воле и приговору Всемогущего Бога он исполнил свою власть и отлучил ее от общения с верующими, чтобы она осталась непрощенной и нетленной. Через сорок дней после этого она умерла от дизентерии и, будучи похороненной, осталась нетленной.

При эксгумации по приказу султана тело было найдено целым и невредимым, темного цвета, с кожей, натянутой, как пергамент барабана. Затем оно было снято и хранилось определенное время под султанской печатью, пока патриарх не решил отпустить грехи. Когда он читал отпущение грехов, из гроба слышался треск распадающегося тела. Его снова держали несколько дней под султанской печатью, и когда гроб наконец открыли, тело было найдено "растворенным и разложившимся, наконец-то получившим милость". Султан был настолько впечатлен чудом, что, как записано, воскликнул: "Конечно, христианская религия истинна вне всяких сомнений".

Подобные истории, а также формула отлучения и процитированный выше *номоканон* убедительно доказывают, что церковь не просто соглашалась с одной из частей народного суеверия, а авторитетно санкционировала его и использовала в своих целях. Нетленность мертвого тела при определенных условиях была превращена в статью веры и инструмент терроризма, которым, как выяснится позже[1049], малообразованные крестьяне-

священники не гнушались широко пользоваться в качестве стимула к крещению, сдерживания от отступничества и вызова к покаянию.

Название, которым церковные писатели обозначали человека, чье тело было "связано" отлучением, уже объяснялось: τυρπανιάς ос[1050] или, в другой форме, τυρπανίτης[1051] - разбухший, пока кожа не стала тугой, как барабан. Это слово, сохранившееся, насколько мне известно, только на одном острове, а в XVII веке, судя по упоминанию его Львом Аллатием, безусловно, менее распространенное, чем слово *vrykolakas*, вероятно, когда-то, еще до славянского влияния, входило как в народный, так и в церковный лексикон; И, как я подозреваю, оно было заимствовано Церковью из народной речи в то же время, когда она заимствовала из народных суеверий идею о том, что мертвые тела "связаны" и удерживаются от разложения проклятием.

В какой момент произошло это заимствование, я определить не могу; но, несомненно, это случилось до того, как славянское влияние стало широко ощущаться; ведь когда греческий *реваниш* приобрел проклятые черты славянского вампира, духовенство, несомненно, не стало бы утверждать, что власть "связывать" мертвых путем отлучения является чем-то новым, когда миряне (да и многие из их окружения) верили, что люди, которых так "связывают", становятся необузданными и хищными *вриколаками*. Таким образом, это верование должно было войти в церковную доктрину в то время, когда греческий народ говорил о нетленных мертвецах как о τυρπανιάοι, "барабаноподобных", и воспринимал их как разумных *реванишистов*.

Процесс, в результате которого вера получила санкцию Церкви, нетрудно предположить. Двусмысленность слов λύω, "освободить", и δέω, "связывать", вполне могла послужить отправной точкой. Если, с одной стороны, апостолы или сменившие их епископы рассматривали определенные грехи как "не имеющие прощения ни в этом мире, ни в мире грядущем" и, пользуясь своей властью связывать и развязывать, включали в формулу отлучения такую фразу, как пишет Лев Аллатий, καὶ μετὰ τὸν θάνατον ἄλυτος καὶ ἀπαράλυτος, "и после смерти никогда не быть "развязанным"" (что означает тем самым "отпущенным"); С другой стороны, греческий народ был наследственно знаком с языческим верованием, согласно которому мертвые тела людей, на которых лежало проклятие, не "освобождались" (в смысле "растворялись"); Тогда простолюдины, со своей стороны, должны были понимать церковное проклятие как приговор "нерасторжения"; В то время как духовенство было бы меньше, чем греком, если бы не увидело, и больше, чем греком, если бы не воспользовалось ручкой, которую дало ему народное суеверие, и, добавив к своей привычной формуле (μετὰ τὸν θάνατον ἄλυτος, 'после смерти никогда не быть "освобожденным"'), такие, казалось бы, невинные слова, как ὡππερ αἱ πέτραι καὶ τὰ σιδηρά[1052], 'даже как камень и железо', заменили идею 'растворения' на идею 'отпущения' и определенно привели Церковь к старой языческой доктрине.

Если это предположение о процессе, в результате которого народное верование стало элементом православной веры, верно, то можно сделать еще одно предположение о дате начала этого процесса. Если слово "развязывание" было неправильно понято греками, когда оно использовалось в формуле отлучения, то точно так же оно было неправильно понято и в словах Христа: "Что свяжете на земле, то будет связано на небе; и что разрешите на земле, то будет разрешено на небе[1053]". Знание того, что эти слова обычно неверно истолковывались греками, побудило автора четвертого Евангелия воспроизвести их в менее двусмысленной форме: "Кому отпущены грехи, тому отпущены; а кому оставлены грехи, тому оставлены[1054]"? Это указывает на раннюю дату. Однако дата не имеет большого значения

по сравнению с тем главным фактом, что церковная доктрина о неподкупности отлученных была в свое время заимствована из язычества.

Другая половина народного суеверия, а именно, что те, чьи тела были "связаны" отлучением или иным способом, и кого земля не "приняла", были изгнаны ею и вновь появились в виде *ревенантов*, вызывала у Церкви некоторое смущение. Иногда предполагаемое воскрешение таких людей осуждалось как простая галлюцинация робких и суеверных умов; в других случаях это принималось как факт и объяснялось как работа дьявола, призванная сбить людей с пути, и, исходя из этой идеи, духовенство часто предоставляло свои услуги по отпущению грехов и растворению подозреваемого трупа.

Лев Аллатий[1055] отражает оба этих взгляда и показывает их влияние на поведение духовенства. Описав внешний вид таких тел, из-за которого они получили название *τιρπανάϊοι*, "барабаноподобные", он вводит вторую половину суеверия, говоря, что в такие тела входит дьявол и, выйдя из гроба, творит всевозможные разрушения; И добавляет, что когда тело эксгумируют, "священники читают молитвы, а тело бросают на горящий костер; прежде чем молитвы закончатся, суставы тела постепенно распадаются, и все останки сгорают в пепел." Однако вскоре после этого он заявляет: "Это верование не является свежим и недавно появившимся в Греции; и в древние, и в современные времена благочестивые люди, принявшие исповедание христианства, пытались искоренить его из народного сознания". Здесь прослеживается четкий контраст между поведением "священников" в одном отрывке и "людей благочестия" в другом. Духовенство не было единым и последовательным в своем отношении к народному суевию.

Подобная непоследовательность характерна и для *номоканона о вриколах*, из которого я привел выдержки вместе с остальным изложением Льва в предыдущем разделе; для удобства ссылки эти отрывки повторяются:

"О мертвеце, если таковой будет найден целым и нетленным, которого они называют *вриколаком*...

Невозможно, чтобы мертвец стал *вриколаком*, разве что дьявол, желая ввести некоторых в заблуждение, чтобы они совершали неподобающие поступки и навлекали на себя гнев Божий, делает эти знамения и часто по ночам *заставляет людей воображать*, что мертвец, которого они знали раньше, приходит и говорит с ними, и во сне они видят видения. Иной раз они видят его на дороге, идущего или стоящего на месте, и, более того, он даже бьет людей".

Тогда поднимается шум, и они бегут к могиле и раскапывают ее, чтобы увидеть останки человека... и мертвец - тот, кто давно мертв и похоронен, - кажется *им* имеющим плоть и кровь, ногти и волосы... и они собирают дрова, и поджигают их, и сжигают тело, и поступают с ним по всем правилам....".

Затем, снова отрицая реальность таких вещей, которые существуют *κατὰ φαντασίαν только в воображении*, *номоканон* продолжает:

"Но знайте, что *когда будут найдены такие останки*, которые, как мы уже сказали, являются делом рук дьявола, вы должны созвать священников, чтобы они пропели воззвание к Богородице... и совершили *поминование мертвых* с погребальными яствами".

Самопротиворечивость этого заявления раскрывается во фразах, которые я выделил курсивом. Очевидно, что если такие останки найдены и мертвец настолько поражен работой дьявола, что требуются специальные службы для его **упокоения**, то теория галлюцинации несостоятельна. Но именно эта непоследовательность *номоканона*, хотя, по словам Аллатия, он имеет неопределенное авторство, делает его, как я покажу, очень ценным документом традиционного учения Церкви по этому вопросу.

С. Анастасий Синаит, ставший епископом Антиохийским в 561 году и умерший в 599 году, упоминает о *ревенантах* в отрывке, который в буквальном переводе звучит так[1057]: "Опять оказывается, что бесы, посредством лжепророков, которые повинуются им и с их помощью творят знамения и исцеляют телесные болезни к заблуждению себя и других, представляют даже мертвого человека воскресшим и (в его лице) говорят с живыми, в воображении (ἐν φαντασίᾳ). Ибо дьявол входит в мертвое тело человека и движет им, представляя мертвеца воскресшим как бы в ответ на глупую молитву обманщика. И злой дух беседует как бы в лице мертвеца с тем, кого он вводит в заблуждение, рассказывая ему то, что он сам хочет рассказать, и отвечая также на дальнейшие вопросы....".

В этом отрывке Анастасий явно имеет в виду *ревенантов*, вызываемых колдунами; в его время, когда первые славянские захватчики только вошли в Грецию и дружеское общение между двумя расами было еще делом будущего, концепция настоящего вампира еще не была известна грекам Греции и тем более Антиохии; поэтому легко поверить, что вызов безобидных *ревенантов* был тогда признанным видом колдовства, который впоследствии потерял свою привлекательность. Однако конкретные обстоятельства, на которые ссылается Анастасий, не имеют большого значения; интерес отрывка заключается в непоследовательности его мысли, которая, правда, приводит к некоторой путанице в языке; ведь сказать, что "оказывается, что черти... представляют даже мертвого человека воскресшим и разговаривают с живыми в воображении", было бы не совсем ясно, если бы контекст не проливал свет на смысл. В более ясном изложении идеи таковы: люди видят мертвеца, который, по-видимому, восстал из могилы и может говорить с ними; воскрешение мертвецов - дело рук дьявола (чей образ действий описан во втором предложении); разговоры тоже ведет дьявол (как объясняется в третьем предложении); и наконец, все это - галлюцинация.

Здесь те же противоречивые доктрины, что и в *номоканоне*: оживление мертвеца - дело рук дьявола, который вселяется в труп, двигает его и поднимает из могилы, а виновато в этом "воображение" людей, которые это видят. Но не может быть случайным совпадением то, что св. Анастасий в VI веке и *номоканон*, который цитировался как авторитетный в XVII, попытались объединить две несовместимые доктрины о повторном появлении мертвых. Скорее, это доказательство того, что Церковь с самого раннего периода колебалась между двумя мнениями; и отношение к суеверию духовенства, одни из которых, по словам Льва Аллатия, долго пытались искоренить его в народном сознании, а другие оказывали помощь в отпущении грехов подозреваемым трупам, естественно менялось в зависимости от их личного убеждения, что *ревенанты* (включая *вриколаков*) были плодом народного воображения или реальной работой дьявола.

Теперь из этих двух церковных взглядов, которые на самом деле являются альтернативными и несовместимыми, хотя и предпринимались попытки объединить их, первый, очевидно, не оказал практически никакого влияния на народ; несмотря на усилия "людей благочестивых, принявших исповедание христиан", направленные на искоренение суеверия, оно, как мы видели, сохраняется и по сей день. Но объяснение этого явления как работы дьявола было принято с готовностью; даже образованные люди были убеждены в этом. "Это верх глупости,

- говорит Лев Аллатий, выступая от своего имени, - полностью отрицать, что такие тела иногда находят нетленными в могилах и что с их помощью дьявол, если Бог позволит ему, разрабатывает ужасные планы, чтобы навредить человеческому роду"; точно так же отец Ричард открывает свой рассказ о *вриколах* утверждением, что дьявол иногда действует с помощью мертвых тел, которые он сохраняет в целости и оживляет. Что касается простолюдинов, то это объяснение настолько хорошо согласуется с дьявольскими характеристиками *вриколаков*, что они вряд ли могли не принять его.

Популяризация этой точки зрения хорошо иллюстрируется местной интерпретацией обычая, который я уже обсуждал, так называемого обычая "обола Харона". Я показал, что практика вкладывания монеты или другого предмета в рот умершего продолжается и по сей день; что классическое представление о том, что монета предназначалась для оплаты услуг паромщика на Стиксе, было лишь временным и, вероятно, местным неправильным толкованием обычая; и что монета или другой предмет, используемый в действительности, был амулетом, предназначенным для предотвращения проникновения злого духа в мертвое тело (или, возможно, души от повторного проникновения в него). Теперь на Хиосе и на Родосе это первоначальное намерение не забыто и сочетается с верой во *вриколаки*. На первом острове женщина, готовящая труп к погребению, ставит на его губах крест из воска или ваты, а священник во время заупокойной службы также готовит осколок керамики, чтобы положить его в то же место, начертав на нем знак креста и буквы I. X. N. K. (Ιησοῦς Χριστός νικᾷ, "Иисус Христос побеждает"), и все это с заведомой целью предотвратить проникновение злого духа в мертвое тело и сделать из него *вриколака*^[1059]. На Родосе кусок древней керамики с теми же словами, но обозначенный пентаклем^[1060] вместо креста, кладут в рот умершему с той же целью^[1061]. Очевидно, что на этих двух островах церковная точка зрения была полностью принята народом; и то, что я могу проиллюстрировать обычаями в этих случаях, я знаю, что это в равной степени относится и к Греции в целом. Всякий раз, когда пытаются найти объяснение воскрешению мертвых, ответ, если таковой будет получен, возлагает ответственность за это на дьявола.

Это мнение, как я уже сказал, в значительной степени оправдано поведением современных *вриколаков*; но я склонен думать, что его придерживалась и церковь, во всяком случае, в дославянскую эпоху, когда *ревенанты* были менее дьявольского характера. Считалось, что практика отлучения была введена святым Павлом^[1062], который дважды говорит о "предании людей сатане^[1063]". Раннецерковное толкование этой фразы ясно изложено Феодоритом^[1064]; Комментируя предложение "Предать такого-то сатане на умерщвление плоти, чтобы дух был спасен в день Господа Иисуса", он обращает особое внимание на то, что дьявольскому воздействию должно подвергаться тело, а не душа, и затем добавляет: "Этим мы научены, что отлученные, то есть отлученные от тела Церкви, будут атакованы дьяволом, когда он найдет их лишенными благодати".¹ Другими словами, телесное наказание, налагаемое актом отлучения, было "одержимостью" дьяволом.

Правда, Феодорит ничего не говорит в этом отрывке о продолжении наказания после смерти. Но если бесовская одержимость была следствием отлучения и если, как мы видели, приговор об отлучении оставался в силе и после смерти, то из этого должно было следовать, что мертвое тело не менее, чем живое, было одержимо дьяволом; и если дьявол, владеющий трупом, решил взбурдоражить его и изгнать из могилы, то мертвый бесноватый сразу же становился *реваншистом*.

Поэтому есть некоторая вероятность того, что, хотя Церковь никогда не угрожала отлученным от церкви воскрешением, а только нетлением, она могла очень рано предложить такое объяснение их якобы повторного появления; и теория дьявольского воздействия могла

получить одобрение народа с самого начала; Ибо реанимация изначально рассматривалась греческим народом как бедствие, постигшее мертвеца, а не как источник опасности для живых; поэтому церковная доктрина, согласно которой проклятие Церкви превращало преступника в *реваншиста* именно путем передачи его сатане, была воспринята как вполне удовлетворительное, хотя и новое, объяснение процесса, посредством которого известная причина, проклятие, произвела известный эффект, реанимацию.

Но какой бы ни была дата, когда теория дьявольской одержимости была впервые разработана и распространена, Церковь, и только Церковь, была ответственна за это. Дьявол - это христианская концепция, так же как вампир - славянская. И то и другое должно исчезнуть, если мы хотим очистить современное суеверие от его напластований и обнаружить подлинно эллинские элементы. Что же тогда остается? Просто вера в то, что тела определенных категорий людей не истлевают в могилах, а возвращаются оттуда, и чувство, что такие люди - страдальцы, заслуживающие жалости. Что же это были за классы людей, подверженные такому воздействию, согласно первоначальному греческому суеверию?

Классы, которые сейчас считаются способными *стать вриколаками*, были перечислены в конце предыдущего раздела. Но здесь, как и в остальных частях суеверия, ощущалось как славянское, так и христианское влияние. Поэтому я должен рассмотреть эти классы один за другим и указать происхождение каждого из них. Ни один из них не потребует долгого обсуждения; их *происхождение* во многих случаях очевидно.

(1) Те, кто не получил полного и должного обряда погребения.

Здесь нет оснований предполагать какое-либо чужеродное влияние; напротив, повсюду видно, какое большое значение древние греки придавали погребальным обрядам. Именно к ним вернулся дух Патрокла, чтобы воззвать к нему; именно ради них Антигона рисковала своей жизнью. Кульминацией греха Клитемнестры стало то, что она "посмела похоронить мужа без траура и причитаний[1065]" - неотъемлемой части греческих похорон; и опять же в исторические времена честь Лисандра была запятнана не столько тем, что он предал смерти некоторых военнопленных, сколько тем, что "он не бросил землю даже на их мертвые тела[1066]". Какое влияние оказывало такое пренебрежение на мертвых, по мнению древних, - вопрос, который мы рассмотрим позже; но общая идея явно эллинская.

(2) Те, кого постигла внезапная или насильственная смерть (включая самоубийц), или, в Майне, где вендетта все еще в моде, те, кто был убит, остаются неупокоенными.

Наиболее важный элемент в этом классе составляют убитые, особенно когда, как в Майне, считается, что они возвращаются из могилы с целью отомстить своим убийцам. Такая идея, как будет показано далее, полностью согласуется с древними представлениями о кровной вине. Но из отрывка Лукиана[1067] следует, что любая "насильственная" или "внезапная", в отличие от "естественной", смерть, по общему мнению, лишала жертву покоя не менее эффективно, чем настоящее убийство. Поэтому весь класс можно принять за эллинский и, вероятно, считать, что в него всегда входили все люди, чья жизнь оборвалась внезапно, не дождавшись своего часа.

(3) Дети, зачатые или рожденные в один из великих церковных праздников, и мертворожденные дети.

Первое подразделение этого класса можно объяснить по-разному; либо предполагается, что ребенок страдает за грех, совершенный его родителями в день, когда Церковь предписывает воздержание, либо представление о том, что дети, рожденные между Рождеством и

Богоявлением, подвержены ликантропии[1068], а значит, и, согласно славянским представлениям, вампиризму, стало ассоциироваться и с другими церковными праздниками. К жертвам "внезапной" смерти, вероятно, причисляются и мертворожденные дети. Таким образом, первое подразделение, имеющее церковное или славянское происхождение, следует отбросить; второе, вероятно, может быть включено в более крупный эллинский класс, который уже рассматривался; поэтому ни одно из них не требует дальнейшего обсуждения.

(4) Те, кто умирает под проклятием, особенно под проклятием родителей или вызванным самим собой, как в случае с человеком, который, лжесвидетельствуя, навлекает на свою голову всевозможные проклятия, если сказанное им окажется ложью.

Ужас, который вызывало у древних греков проклятие, прежде всего родительское, хорошо известен. Никто не читал рассказ Эсхила о доме Атрея, не следил вместе с Софоклом за судьбой Эдипа и его детей, не ощущая в нем действие проклятия, которое требует исполнения и не может быть отменено. Поэтому идея, заложенная здесь, чисто эллинская.

(5) Те, кто умирает под запретом церкви, то есть отлученные от церкви.

Этот класс является церковной разновидностью предыдущего.

(6) Те, кто умирает некрещеным или отступником.

Отступник, конечно, *ipso facto* отлучен от Церкви, даже если в отношении него не было вынесено никакого формального приговора. Некрещеные, вероятно, были включены в список священниками в целях запугивания; крещение, по общему мнению, предотвращает превращение детей в волков, а значит, и *во вриколаков* после смерти.

(7) Люди злой и безнравственной жизни в целом, особенно если они занимались самыми черными видами колдовства.

Здесь явно прослеживается влияние духовенства, но, как мне кажется, оно не является причиной всей этой идеи. История из Закинфа[1069] рассказывает о том, как вероломный убийца хорошего человека был сначала поражен молнией так, что потерял и зрение, и рассудок, а после смерти был превращен Богом *во вриколака* в наказание за свое преступление и оставался таким в течение тысячи лет. Здесь, несмотря на слово *vrykolakas*, *реваншист* представлен, как и Константин в народной балладе, как страдалец. Эта идея, как было показано, является дославянской, и, кстати, небезынтересно, что сама история утверждает, что она датируется тысячей лет назад, когда эта идея только начинала вытесняться славянскими суевериями. Но если идея "наказания" древняя, то и идея о том, что наказание заслужено преступлением, должна быть не менее древней. По этой причине, а также по другим, которые будут рассмотрены позже, я считаю, что лица, совершившие определенные смертные грехи, с ранних времен считались проклятыми и подлежали тому же наказанию, что и те, на кого действительно было наложено проклятие. Церковь, как мне кажется, лишь пополнила число этих грехов и в то же время взяла на себя задачу объявить во многих случаях проклятие, которое они заслужили.

(8) Те, кто ел плоть овцы, убитой волком.

Этот класс имеет чисто славянское происхождение. Стать оборотнем в результате поедания плоти, которую волчьи клыки заразили безумием, для простого ума достаточно рационально;

и оборотень становится после смерти вампиром. Кроме того, это поверье, насколько мне известно, относится только к Элису, одному из районов, где славянское господство было наиболее полным и продолжалось дольше всего.

(9) Те, через чьи трупы прошла кошка или другое животное.

Этот класс также является славянским. Прыжок кошки через мертвое тело до сих пор считается у некоторых славянских народов причиной вампиризма[1070], в то время как в Греции эта идея встречается редко и только локально.

Таким образом, из множества условий, которые, по современным представлениям, предрасполагают человека к превращению *во вриколакаса*, только три могут быть истинно эллинскими: во-первых, отсутствие погребения; во-вторых, внезапная или насильственная смерть; и в-третьих, родительское или иное проклятие, или грех, который делает человека проклятым. Таким образом, *реванист*, как следует из истории о Константине и Арете, рассматривался как страдалец. Его страдания могли быть результатом чистого несчастья, как в случае внезапной смерти, или пренебрежения со стороны тех, чьей обязанностью было оплакивать и хоронить его, или же, опять же, какого-то его собственного греха, заслужившего проклятие. Но независимо от того, был ли он жертвой простого несчастья или наказания, он все равно оставался страдальцем, объектом, вызывающим жалость человечества в целом, хотя в особых случаях, когда он был убит или не получил последних услуг любви от своих родственников, его могли обоснованно опасаться те, кто причинил ему вред, как мстителя.

Поскольку в дославянский период общим чувством по отношению к *реванистам* было чувство жалости, отношение к ним в этот период требует исследования.

Отталкиваясь от современного суеверия, мы обнаруживаем, что отношение греков к *вриколам* сильно отличается от того, которое славяне применяли к вампирам. Славянский метод заключается в том, чтобы проткнуть подозреваемый труп осиновым или белым колом, стараясь одним ударом вогнать его прямо в сердце. Обычный греческий метод - сжечь тело. Греки, перенявшие от славян все самое ужасное в их представлении о *вриколах*, тем не менее считали, что знают лучший способ избавления от новообретенных вредителей, чем тот, который практиковали их учителя. Убежденные иностранным влиянием в опасности, они полагались на туземный метод ее предотвращения. Они не стали закалывать *вриколакаса*, а сожгли его. Очевидно, что в сердце народа, который, будучи убежденным в опасности, грозящей ему от рук столь отвратительного и дикого чудовища, все же решил использовать свой собственный метод борьбы с ним, а не перенимать чуждую и отвратительную практику импигирования мертвых, должно было быть какое-то сильное убеждение и уверенность. Это убеждение, очевидно, заключалось в том, что кремация, обеспечивая немедленное и полное растворение тела, положит конец всем отношениям мертвых с живыми; и их уверенность в этом могла основываться только на их собственном опыте обращения с греческими видами *ревенантов*. Таким образом, кремация была средством, с помощью которого греческий народ всегда был склонен помогать тем из умерших, кто страдал от нетленности и оживления.

Такой обычай, насколько я могу судить, не встретил бы серьезного церковного противодействия. Церковь, правда, в ранние времена осуждала кремацию как языческий обряд, а с распространением христианства ингумация стала обычным ритуалом. Но в случае с теми, кто, будучи похороненным, все же возвращался из могилы, поскольку христианский обряд оказался бесполезным, некоторая уступка языческим традициям была бы естественной. Многие священнослужители, как мы видели, одобряли кремацию в случае с

вриколами как меру самозащиты; несомненно, они также допустили бы ее в качестве акта милосердия по отношению к более невинным людям, которым земля отказала в растворении, а смерть не принесла успокоения.

Таким образом, фактический обычай сжигания восходит к дославянской эпохе; изменился лишь мотив этого действия. Раньше люди жалели *реваншиста* и стремились способствовать его распаду, чтобы избавить его от страданий; теперь, как и несколько веков назад, люди испытывают лишь ужас *перед вриколами* и стремятся способствовать его распаду, чтобы избавить себя от опасности. Отсюда, несомненно, и более ужасные варварства, которым иногда подвергается труп; вырывание сердца, кипячение в уксусе, разрывание тела на куски - все это действия охваченных паникой и мстительных людей, жаждущих помучить своего врага, прежде чем уничтожить его. Но в старом обычае кремации не было ничего бесчеловечного; это был милосердный акт народа, который сжалился над беспокойными мертвецами и, заботясь об их благополучии, даровал им это благо - телесное растворение, благодаря которому они окончательно отделялись от живых и попадали в мир усопших.

§ 3. Ревенанты в Древней Греции.

Славянские и церковные элементы теперь удалены из современного греческого суеверия, и эллинский остаток кратко сводится к следующему: человеческое тело иногда остается нетленным в земле и в этом состоянии может быть реанимировано; люди, подвергшиеся такому воздействию, находятся как бы на полпути между живыми и мертвыми, уподобляясь первым, когда они ходят по земле, и вторым, когда они спокойно лежат в своих могилах или, если они не погребены, в других местах; В периоды оживления они ведут себя как разумные человеческие существа, но в целом их состояние плачевно, и самый гуманный способ обращения с ними - сжечь их тела; распад, таким образом, обеспечен, они больше не возвращаются в этот мир, а причисляются к усопшим. Далее, причин такого состояния три: отсутствие погребения, внезапная смерть, а также казнь или смертный грех, заслуживающий этого. Единственный вопрос, который мы оставили нерешенным, - это вопрос об органе, с помощью которого оживляется тело. Теперь ответственность за это возлагается на дьявола; но дьявол - это христианское, а не языческое представление.

Моя цель в данном разделе - во-первых, проверить с помощью классической литературы выводы, которые были сделаны, и, во-вторых, решить единственную проблему, которая остается.

Насколько мне известно, в античной литературе есть только одна история, которая содержит хоть что-то похожее на полный рассказ о *ревенанте*. Это рассказ Флегона^[1071], вольноотпущенника Адриана; рассказчик утверждает, что был очевидцем событий, которые он описывает. В его рассказе воплощено большинство тех самых идей, которые на совершенно других основаниях были аргументированы как подлинно эллинский элемент в современной суеверии о *вриколах*, и поэтому я воспроизведу его подробно. Однако, к сожалению, начало истории утеряно, а вместе с ним, возможно, и причина странного поведения ожившего трупа, играющего роль героини.

Оставшаяся часть истории резко открывается странной сценой в гостевой комнате дома Демострата и его жены Харито.

Их дочь Филинниона была мертва и похоронена чуть менее полугода назад, когда однажды вечером ее заметила старая кормилица в гостевой комнате, где находился молодой человек по имени Махатес, судя по всему, живой. Кормилица сразу же побежала к родителям девочки и попросила их пойти с ней и посмотреть на свое дитя. Однако Харито была настолько ошеломлена новостью, что сначала упала в обморок, затем истерически рыдала по потерянной дочери и, наконец, начала издеваться над старухой, называя ее сумасшедшей и приказывая выйти из комнаты; но кормилица уговорами заставила ее успокоиться, и Харито наконец пошла с ней. Однако тем временем Филинниона и ее любовник улеглись отдохнуть, так что, когда пришла мать, она не смогла ее хорошо рассмотреть; но по одежде девушки и по выражению ее лица ей показалось, что она узнала свою дочь. Тогда, чувствуя, что в этот час ей не удастся установить истину, она решила промолчать до утра, а затем подняться и застать девушку врасплох, если она еще там, или, если это не удастся, выпытать у Махатес всю правду.

Но когда рассвело, девушка ушла незамеченной, и Харито принялась допытываться у Махатеса, рассказывая ему всю историю и умоляя признаться в правде и ничего не утаивать. Молодой человек (который, похоже, не знал, что Харито потерял дочь по имени Филинниона) сильно расстроился и сначала признал, что так действительно звали девушку, которую они видели; но потом он рассказал всю историю визитов девушки к нему, упомянув, что она сказала, что пришла без ведома родителей. В подтверждение своих слов он показал золотое кольцо, которое она ему подарила, и нагрудный браслет, оставленный ею накануне вечером. Харито сразу же узнала в них свою дочь, с громким криком разорвала одежду, распустила волосы, бросилась на землю рядом с этими знаками и начала заново оплакивать их. Вскоре ее примеру последовали и другие члены семьи, словно готовясь к похоронам, и Махатес, не зная, как их утихомирить, пообещал дать им возможность увидеть девушку, если она снова придет к нему.

В ту ночь они дежурили, и в обычный час девушка пришла, вошла в комнату Махатеса и села на кровать. Юноше не терпелось узнать правду; он не мог полностью поверить предположению, что это мертвая женщина, которая приходила так регулярно, ела и пила с ним и лежала у него под боком, и думал скорее, что настоящая гробница Филиннионы была ограблена, а добыча продана отцу девушки, кем бы она ни была, которая его навещала. Поэтому не успела она прийти, как он тихонько позвал наблюдателей. Родители девушки тотчас же вошли и на некоторое время онемели от изумления при виде ее, а затем с громкими криками обняли ее. Тогда Филиннион сказал: "О мои мать и отец, вы поступили несправедливо, обидев меня тем, что я три дня пробыл с этим человеком в моем собственном доме и не сделал ему ничего плохого. И вот, по причине вашего неразумия, вы будете оплакивать меня заново, а я снова уйду в назначенное место. Ибо так я поступила по божественному согласию". Не успела она договорить, как превратилась в труп, и ее тело лежало на кровати на виду у всех. Сразу же начались смятение и громкие причитания, и вскоре слух об этом распространился по городу и был донесен до рассказчика истории, Флегона, который, по-видимому, занимал какую-то официальную должность. Во всяком случае, именно ему выпало следить за порядком в течение ночи среди взволнованных горожан, и рано утром он присутствовал на многолюдном собрании в театре, на котором было решено прежде всего осмотреть семейный склеп, в котором лежала Филинниона.

Свод был открыт, и на всех полках, кроме той, что была отведена Филиннионе, были найдены тела или кости; на ее же полке не оказалось ничего, кроме железного кольца, принадлежавшего Махатесу, и позолоченной чашки - подарка, который она получила от него в свой первый приезд. В ужасе они покинули хранилище и отправились прямо в дом

Демострата, а в гостевой комнате увидели расprostертую на полу девушку. Затем они вернулись к другому общественному собранию, столь же многочисленному, как и первое, на котором некто Хиллус, считавшийся не только лучшим провидцем в этом месте, но и умным прорицателем[1072], обладавшим обширными знаниями в других областях профессии, Он посоветовал вынести тело девушки за пределы города и сжечь в пепле - по его словам, хоронить ее в городе было нецелесообразно, - а также совершить определенные умиловительные обряды, сопровождаемые общим очищением, и воздать почести Гермесу Хтониосу и Эвменидам.

Странный эпизод закончился тем, что горожане приняли этот совет и Махатес покончил с собой.

Эта история была известна отцу Ричарду из Санторини[1073], который распознал в ней древний случай, параллельный тем, которые он сам наблюдал или узнал от других очевидцев в свое время. Даже безобидный характер Филинниона не казался ему несовместимым с народным представлением о *вриколах*. Ведь, как мы видели выше, он сам упоминает среди множества известных ему случаев один, в котором сапожник с Санторини, став *вриколаком*, не проявил никаких порочных наклонностей, а, напротив, проявил величайшую привязанность и заботу о своей жене и детях.

Инцидент с общением Филинниона с Махатесом также не имеет аналогов в современности. Многие путешественники и писатели[1074] сходятся во мнении, что *вриколакас* иногда возвращается к своей вдове, или совершает насилие над другими женщинами в отсутствие их мужей, или даже женится снова в каком-то месте, где его не знают, и что от таких союзов рождаются дети. Действительно, в Средние века эта вера, похоже, распространилась даже за пределы Греции; один римский священник в начале семнадцатого века подводит итог взглядам своей Церкви на эту тему следующим образом[1075]: "Дьяволы, хотя и бесплотные и духовные, могут брать себе тела умерших мужчин... и в таких телах могут совокупляться с женщинами, как обычно со *стригоями*[1076] и ведьмами, и от такого союза могут даже рождаться дети". Это утверждение было бы справедливым церковным резюме современных греческих верований. В Фессалии мне рассказывали об одной семье в окрестностях Домоко, которая причисляла *вриколака* к своим предкам во втором или третьем поколении, и в силу этого рода унаследовала особый навык (такой, какой чаще всего приписывают *σαββατογεννημένοι*, "людям, родившимся в субботу", когда *вриколаки* обычно покоятся в своих могилах, или *ἀλφροστοίχες ὡτοί*[1077], тем, кто тесно общается со "знакомым духом") в обращении с теми *вриколаками*, которые время от времени тревожат сельскую округу; Их, как меня заверили, вызывали даже в отдаленные районы для консультации в качестве специалистов.

История Филинниона не осталась без внимания Бернхарда Шмидта, но он, похоже, не признал в ней ничего более значимого, чем в древних историях о привидениях (*gespenstergeschichten*), к которым он ее причисляет[1078]. Наиболее категорично то, что это не история о призраках. Различие между призраками и греческими *реваншистами* имеет первичную и универсальную природу, свойственную всем, кто способен различать душу и тело. В этой истории Филинниона выступает в роли *ревенанта* и с ней обращаются как с *ревенантом*; осмотр хранилища, в котором лежало ее тело, и цель ее ночных визитов в Махатес служат убедительным доказательством ее телесного оживления; а способ избавления от ее трупа - это метод, который обычно одобряется и применяется в случае *ревенантов* - *кремация*. В сущности, все, что осталось от этой истории, полностью соответствует тому, что я утверждал на других основаниях как эллинский элемент в современной суеверии; не хватает только одной детали - причины воскрешения

Филиннионы, и если бы у нас была первая часть истории, то не исключено, что в ней мы обнаружили бы, что ее ранняя смерть была также внезапной или насильственной. Очевидно, что вера в *ревенантов* была известна в Греции в эпоху Адриана.

Случайный намек на то же суеверие встречается и у Лукиана[1079]. Я знаю одного человека, - говорит врач по имени Антигон, - который воскрес через двадцать дней после того, как его похоронили; я присутствовал при его воскрешении так же, как и перед смертью". "Но как же так получилось, - возражает другой, - что за двадцать дней тело не разложилось и человек ни в коем случае не умер от голода? К сожалению, ответа на этот вопрос не последовало, и тема заглохла, но человек, о котором идет речь, явно был телесным *реваншем*, а не просто призраком.

Ссылка на это же вульгарное поверье, по-видимому, подразумевается и Аристофаном в "*Экклезиастах*", где личное появление одной из провинившихся старух вызывает восклицание,

"Это обезьяна, облитая белым свинцом?

Или старая карга, восставшая из мертвых?"[1080].

Отрывок, конечно, слишком краток, чтобы с уверенностью утверждать о подобной аллюзии; но она становится весьма вероятной, если на основании других источников можно доказать, что это суеверие было популярно во времена Аристофана. Это я могу сделать.

Устойчивость народных фраз с проклятиями была убедительно продемонстрирована в предыдущем разделе[1081]. Большая подборка проклятий, составленных в одном духе, своим контрастом с некоторыми чертами теперь уже загрязненного суеверия дала ключ к обнаружению в них славянских элементов. Эти проклятия, как мы узнали, были основаны на чисто эллинском веровании и остались незатронутыми иностранным влиянием, которое изменило и в некоторых отношениях почти трансформировало его. Произнесенные часто в момент страсти, спонтанно и привычно сорвавшиеся с губ, слишком поспешные, чтобы быть осознанными, такие проклятия передавались из поколения в поколение как неизменные выражения, не подверженные ни одному из изменений, которые происходят в результате обдуманных размышлений. Хотя старые верования были изменены влиянием чуждых доктрин, старые проклятия стоят в смелом антагонизме со всеми чуждыми преданиями, подлинные записи суеверий, которые теперь искажены, монеты с клеймом и надписью ушедшей мысли, но все еще существующие.

В качестве простейших типов этих старинных проклятий можно взять две фразы: $\nu\alpha\ \mu\eta\nu\ \tau\acute{o}\nu\ \delta\epsilon\chi\tau\eta\ \eta\ \gamma\eta\varsigma$, "Пусть земля не примет его", и $\nu\alpha\ \tau\acute{o}\nu\ \beta\acute{\alpha}\lambda\eta\ \eta\ \gamma\eta\varsigma$, "Пусть земля изгонит его". Одно из них имеет отрицательную форму, другое - положительную, но оба одинаково предполагают в сознании крестьянина как нетление тела, так и его воскрешение. Можно ли найти прототип этих проклятий в античной литературе? Если да, то, учитывая общую преемственность греческих верований и обычаев, мы будем вправе заключить, что, поскольку эти древние проклятия идентичны современным, то и суеверие, внушавшее их в прежние времена, идентично той части современного суеверия, на которой они основаны сейчас.

Два примера таких проклятий приводит Еврипид. В сцене, где Орест уговаривает своего товарища Пилада покинуть его и не ввязываться в задуманный акт мести, тот отвечает[1082]: "Никогда плодородная земля не примет моей крови, ни сверкающий воздух, если я когда-

нибудь окажусь предателем тебя, спасу себя и оставляю тебя! В том же тоне звучит утверждение Ипполита о своей невинности по отношению к отцу^[1083]: "Зевсом, судьей клятв, и землей под нашими ногами клянусь, что никогда я не прикасался к брачному ложу твоему, не желал этого и не помышлял. Да погибну я без славы и без имени, без города и без крова, изгнанником и скитальцем на земле, да и в смерти пусть ни море, ни земля не примут моей плоти, если я оказался лживым!

"Пусть земля не примет моей плоти! Таково общее бремя этих двух клятв; таков заключительный аккорд, произнесенный Ипполитом в той симфонии проклятий, которыми он защищает свою невинность; такова же была бы самая сильная клятва, которой мог бы связать себя любой крестьянин наших дней. Сами слова едва ли изменились за несколько столетий; кто же осмелится утверждать, что их смысл изменился? Разве не ясно, что как в более поздние времена церковь, включив народное проклятие в свою формулу отлучения, взяла в руки оружие язычества и обратила его против тех мятежников и неверных, которых ее самые жестокие упреки не могли успокоить, так и Еврипид, сознавая, что никаких фантазий его собственного искусства не хватит, чтобы возбудить в слушателях тот ужас, которого требовала кульминация самоистязания, не презрел "прикосновения к обычным вещам", а обратил в трагическое использование народное проклятие, которое тогда, как и сейчас, пронзало до каждого сердце? Было бы странно, если бы слова, которые с начала христианской эры постоянно подразумевали веру в нерасторжимость и воскрешение тех, кто умирает проклятым, несколько веков назад имели какое-то другое значение.

Таким образом, Еврипид, благодаря идентичности своего языка с современным, наиболее ярко обнаруживает свое знание того, что, как я уже показал на других основаниях, является эллинским элементом в суеверии относительно *вриколаксов*. Но не только он один использовал его в драматических целях. На страницах Софокла и Эсхила есть отрывки, которые только знание этого суеверия может адекватно объяснить. Первый из них - кульминация той речи, в которой Эдип, слепой и отверженный, обличает своего непослушного сына:

"Уйди, отвращенный и отрекшийся от меня, отец твой, подлый злодей, и возьми с собой эти проклятия, которые я призываю на тебя, чтобы ты не завоевал своим копьем землю своих сородичей и не вернулся больше в Аргос, но чтобы ты и тот, кто влек тебя вперед, поражая и поражая, пали каждый от руки брата. Таково мое проклятие; да, и я призываю Тартар, в чьем ненавистном мраке лежит мой отец, изгнать тебя из его дома^[1084]".

Последняя фраза этого обличения,

καὶ καλῶ τοῦ Ταρτάρου

στυγνὸν πατρίδ' Ἐρεβος, ὥς σ' ἀποκίση,

это то, чем я занимаюсь. Это старая, устоявшаяся трудность. Комментаторы по-разному переводят "удалить тебя из дома твоего", "забрать тебя в свой дом", "дать тебе другой дом"; но в сущности все они сходятся в том, что пытаются заставить эти слова относиться к удалению из этого мира в мир иной, или, одним словом, к смерти. Даже если бы слово ἀποκίση в данном контексте могло иметь любое из приписываемых ему значений, такой эвфемизм, следующий за явной угрозой, что Полиникс будет убит рукой своего брата, был бы нелепым антиклимаксом; но я сомневаюсь в самой возможности предполагаемого использования. Верно, что эмигрант из одного места становится иммигрантом в другом; но это не может оправдать чередование этих двух терминов. Тартар здесь просит, насколько это можно выразить языком, изгнать Полиника, а не принять его. Объяснение этой молитвы

может быть только одно. Смерть Полиника уже была предсказана, но проклятие его отца преследует его и после смерти. Тартар, в котором должны лежать мертвые, призывается изгнать его из дома мертвых, подобно тому, как сегодня крестьяне молятся, чтобы земля изгнала тех, кого они ненавидят.

И контекст ясно показывает, что Полиникс именно так понимал это проклятие. Обращаясь к Антигоне и Исмене, он со страстной мольбой умоляет их - по крайней мере, их, хотя все остальные оставили его и ополчились против него, - если жестокие обещания его отца сбудутся и они, его сестры, когда-нибудь вернутся в свой дом, не оставлять его обещанным, но положить его в могилу и даровать ему гурдоны мертвых[1085]. К чему тогда эта настойчивость, если проклятие отца не выходило за рамки смерти? Просто чтобы ввести отсылку к сюжету "*Антигоны*"? Очевидно, нечто большее. Полиникс должен был умереть, связанный проклятием отца, убитый рукой брата, вдвойне лишенный, если современные верования являются ключом к древним, возможности раствориться и попасть в нижний мир. Слова отцовского заклинания о Тартаре донесли до его сознания уверенность в том, что гибель превысит смерть, что Тартар не примет его, а отвергнет из дома мертвых. Оставался лишь слабый отблеск надежды, что, выполнив те последние обязанности любви к ушедшим, которые для всех людей являются паспортом в нижний мир, он, обремененный и связанный отцовским проклятием, убийца и заклятие собственного брата, все же может не лишиться своего последнего дома, а свободно войти в покой.

Так Софокл языком менее популярным, но едва ли менее ясным, чем у Еврипида, провозглашает, что вера в нерасторжимость или отвержение тела землей и силами под землей была ужасом, столь же сильным тогда, как и сейчас, и всегда эффективным оружием проклятия. Эсхил пошел еще дальше и, включив этот ужас в число угроз, произносимых от имени мертвеца богом в его самом святом святилище, утвердил как бы высшую религиозную санкцию для народного суеверия.

В "*Хоэфорах*"[1086] Ореста заставляют пересмотреть в речи, столь же трудной, сколь и сильной, мотивы, побуждающие его к расплате кровью за кровь. Самым убедительным среди этих мотивов является недвусмысленное повеление из дельфийского святилища Аполлона, призывающее его не щадить убийцу своего отца, пусть даже мать, и предвещающее самые суровые наказания за неповиновение. И каковы же эти наказания? Во-первых, физические муки от "пламени, которое набрасывается на плоть и зверскими челюстями выедаст ее былую силу"; во-вторых, душевный ужас от грядущего безумия, "стрела, летящая во тьме, окрыленная силами ада с проклятием павших родственников, даже бред и напрасный ужас, рожденный ночью"; В-третьих, изгнание из дома и города, без места на дружеской пирушке, без участия в жертвоприношениях и жертвоприношениях; и еще одно наказание, которое должно стать кульминацией угрожающих мук: "Умереть, наконец, не имея ни чести, ни любви, проклятым, даже в гибели, которая уничтожает все, чтобы не знать тления."

О более ранних наказаниях и их тесной связи с одной из ветвей этого народного суеверия я буду иметь случай рассказать позже. Здесь же я должен лишь обосновать новый перевод, который я дал последним строкам этого отрывка,

πάντων δ' ἄτιμον κάφιλον θνήσκειν χρόνῳ

какὼς таріхеυθέντα παμφθάρτῳ μόρῃ[1087].

Обычно считается, что таріхеυθέντα здесь метафорически используется для обозначения истощения или увядания тела через физические страдания, первое наказание, или,

возможно, через душевные страдания, второе. Другими словами, последняя строка отрывка просто суммирует в кратком выражении наказание или наказания, которые были описаны ранее. С этой же точки зрения вполне логично рассматривать πάντων ἄτιμον κ᾿φίλον как аналогичное резюме третьего наказания. Если отбросить эти пересказы и напрасные повторения, то последняя угроза Аполлона сводится к чему? θνήσκειν χρόνῳ "умереть со временем". Кровавая и неповторимая кульминация человеческих страданий в самой правде! И это последняя угроза после проказы, безумия и одиночества изгоя? Скорее, это обещание освобождения и покоя.

Но пусть антиклимакс останется в прошлом. Откуда взялся предполагаемый метафорический смысл таріχεύεσθαι, столь чуждый его обычному употреблению? Как получилось, что оно обозначает истощение от болезни, и какой авторитет имеет это предполагаемое употребление? Опорой для него, очевидно, является один-единственный отрывок из псевдодемосфеновской речи, в котором, описывая трусливое нападение молодого человека на старика, изображает агрессора как νεαλῆς καὶ πρόσφατος, а его жертву как тетаріχευμένου καὶ πολὺν χρόνον συμπεπτωκότος^[1088]. Но здесь метафора, что бы ни думали о ее изяществе или о том, что она может вызвать скорее смех, чем возмущение, по крайней мере, ясно объясняется как ее антитезой, так и контекстом; νεαλῆς и πρόσφατος - термины, правильно применяемые к "свежей" рыбе или мясу, тетаріχευμένος - к тем же товарам, "сохраненным" путем сушки или соления, и мы сразу же понимаем, что старик представлен высушенным и сморщенным на вид. Такова поддержка предполагаемого эсхилового использования таріχευθέντα без той же антитезы, чтобы прояснить его значение. Должны ли мы тогда понимать, что все фульминации и громы оракула Аполлона сводятся к призыву к гордости Ореста своим внешним видом и предупреждению, что проказа сделает его непривлекательным, как надувной пузырь? Или, если утверждать, что речь идет о медленном болезненном процессе истощения, а не о его конечном эффекте, разумно ли, что слово, которое правильно обозначает искусственное сохранение, должно использоваться метафорически для обозначения естественного разложения? Это не метафора, а метаморфоза.

Отбросим надуманные объяснения; представим, что Эсхил использовал это слово в том смысле, который оно обычно имеет по отношению к человеческому телу - "сохраненное от тления", как мумии Египта, - и далее поместил слово παμφθάρτω в непосредственном соседстве с ним, чтобы еще ярче подчеркнуть контраст между угрожающим "нетлением" и обычной "расточительной" силой смерти. В таком понимании последнее наказание представляет собой настоящую кульминацию. Как при жизни жертва исключается из общения с живыми, так и после смерти, в результате отказа от растворения, без которого нет входа в нижний мир, она отсекается от общения с мертвыми. Он умрет, и никто не почитает его обрядами, причитающимися мертвым, никто не полюбит его и не прольет слез, которые являются их справедливой наградой, но даже в той последней гибели, которая поглощает всех остальных, он проклят, чтобы быть удержанным от тления. Как "Еврипид-человек" использует распространенную в наши дни фразу "Да не примет земля", так Эсхил-богослов предвосхищает церковную формулу "И после смерти ты будешь неразлучен".

Тот же контраст между всепожирающей функцией смерти и "связанным" состоянием проклятых теперь становится понятным в двух других отрывках Эсхила.

В "Прошениях" пеласгийский царь, которого дочери Данаи окружили с двойным требованием - родни и сторонников - и просят избавить их от похоти и насилия

преследователей, признается, что находится в тяжелом положении. Если он спасет своих сторонников, он может вовлечь свой народ в войну; если он откажется слушать, он боится, что, будучи молчаливым соучастником насилия и загрязнения[1089], которыми ему угрожают, он может сделать себя "Богом всех разрушений, суровым мстителем, который всегда присутствует, мстителем, который не освобождает мертвых даже в доме Аида[1090]".

И снова в "Эвменидах", когда Орест, убив свою мать, уже не ищет мести, а бежит от нее, не надеясь на безопасность, кроме как на обещания Аполлона, чью волю он исполнил, группа преследующих его фурий, подобно тому, как если бы этот бог в скором времени помешал ему, все же утешает свои черные сердца заверениями в будущем возмездии. "Да, - восклицает одна из них, - меня Аполлон терзает, но Ореста он не искупит; хотя он бежит от меня под землю, ему нет избавления, но из-за своей кровной вины он найдет другого вместо меня, чтобы навести порчу на его голову[1091]".

Концепция будущего наказания в этих двух отрывках явно одинакова. Что же тогда означает страх, что даже мертвые не могут быть освобождены? И кто такой "Бог всякого разрушения", названный в первом отрывке автором этого наказания? Ответ уже найден. Всеразрушающий Бог" (ὁ πανώλεθρος θεός) - это не кто иной, как "всеразрушающая гибель" (πάμφθαρτος μόρος) из прорицаний Аполлона - Смерть персонифицированная, а не смерть абстрактная; А отказ Смерти "освободить" мертвых следует интерпретировать в свете предупреждения Аполлона Оресту о том, что если он не выполнит свой долг перед убитым сыном, то сам будет в смерти "проклят до нетления".¹ Используемый язык действительно более расплывчатый и более иллюзорный; слово ἐλευθεροῦν, "освободить", может навести на многие мысли, кроме телесного "освобождения" или растворения; однако можно заметить, что это то самое слово, которое в цитированном выше[1092] *nomocanon de excommunicatis* используется попеременно с более распространенным λύειν в этом самом смысле. Только для нас, не имеющих в сердце тех же самых верований и страхов, быстро вибрирующих в ответ на каждое прикосновение религиозного благоговения, нужен комментарий; для греческой аудитории полностью достаточно предложения, содержащегося в ἐλευθεροῦν, прежде всего в его подразумеваемом контрасте с πανώλεθρος.

Таким образом, мы нашли два отрывка Еврипида, содержащие проклятия, почти идентичные по форме с проклятиями, которые можно услышать из уст современных греческих крестьян; мы нашли аналогичный отрывок у Софокла, который до сих пор представлял трудность для комментаторов только потому, что они пытались извратить значение слова ἀποκίζω, когда его нормальный смысл делает эту фразу параллельной тем, что были у Еврипида и в современной Греции; И, наконец, в "Хеофорах" Эсхила - здесь мы снова читаем слово в его правильном смысле - мы находим религиозную санкцию, требуемую для веры, которая лежит в основе этих проклятий - веры в то, что судьба, которой больше всего боится человечество после смерти, - это нетление и воскрешение.

Остается рассмотреть предполагаемые причины этой страшной участи и выяснить, действительно ли три причины, которые, когда мы обсуждали современные классы людей, способных стать *вриколаками*, казались эллинскими - отсутствие погребения, насильственная смерть и родительское или иное осуждение или любой грех, заслуживающий этого, - действительно фигурируют в качестве причин в древнегреческой литературе.

Удобно будет сначала рассмотреть последние.

Пример формальной казни уже приводился. Лучшего примера, чем проклятие, наложенное Эдипом на своего сына, и желать нельзя. Но выше уже говорилось о том, что в некоторых

других случаях, даже когда не было произнесено никаких проклятий, люди считались проклятыми; и действительно, было бы абсурдом, если бы сын, поступивший непорядочно по отношению к своему отцу, пал жертвой его проклятия, а тот, кто, скажем, убил своего отца и не дал ему времени произнести проклятые слова, остался бы без проклятия. С древнейших времен, я полагаю, считалось, что существуют определенные смертные грехи, грехи против немногих примитивных, данных Богом принципов добра и зла, которые влекут за собой проклятие. К ним с самого начала причислялось убийство родственника. К этому Гесиод[1093] добавляет другие, которые считались таковыми в его время. "Равна вина, когда кто дурно обращается с просителем и чужеземцем, или влезает на ложе брата своего, ... или грешит против детей-сирот и не внимает им, или укоряет старого отца, прошедшего мрачные врата старости, и гневается на него жестокими словами; на такого, верно, гневается сам Зевс и в конце концов возлагает на него суровое возмездие за его несправедливые дела". Более цивилизованная эпоха включила в этот список все убийства, а позднее церковь, похоже, расширила его до "нарушителей божественного закона", которые могли стать *ipso facto* отлученными от церкви и проклятыми.

Для Эсхила главным из таких грехов, несомненно, было убийство близкого родственника; но и другие грехи, особенно связанные с загрязнением (*μίασμα*), влекли за собой такое же наказание, какое следовало за формальным проклятием. И это представление не было собственным изобретением Эсхила; оно должно было принадлежать народной религии. Иначе невозможно было бы объяснить, как греческая церковь в Средние века стала придерживаться почти тех же взглядов, что и Эсхил. Ведь что говорила церковь? *Номоканон*, процитированный в последнем разделе[1094], учит, что люди, которые "были справедливо, обоснованно и законно отлучены своими епископами от церкви как нарушители божественного закона и умерли в состоянии отлучения, не исправив своих поступков и не получив прощения", могут рассчитывать на то, что после смерти останутся целыми и непорочными. Но другой церковный документ[1095] ясно показывает, что формальный приговор об отлучении не был необходимым для этого результата; проводится различие между тем, чей труп выглядит белым, показывая, что он был "отлучен Божественными законами", и тем, чей труп черный, показывая, что он был "отлучен епископом". Очевидно, что Церковь учила, что некоторые "нарушители божественного закона" могут быть автоматически отлучены от церкви. Определенные смертные грехи заслуживали церковного проклятия и, независимо от того, произносилось оно или нет, несли такое же наказание после смерти. Список таких грехов, конечно, был расширен Церковью, и в него вошли, например, отступничество, отсутствие крещения, наиболее предосудительные виды колдовства, а также самоубийство, которое было, да и сейчас иногда остается, препятствием для христианского погребения. Но в то же время число грехов, которые фактически оставались на произвол судьбы, вероятно, уменьшилось; Церковь стала судьей и в большинстве случаев официально приговаривала грешника к тому наказанию, которое, по общему мнению, должен был повлечь за собой грех сам по себе, без ее осуждения. Если лишить эту доктрину церковного облачения и убрать с глаз долой вмешательство иерархии, присвоившей себе право связывать и отпускать, останется простая вера в то, что некоторые нарушители божественного закона, некоторые грешники, совершившие смертные грехи, были *ipso facto* прокляты и осуждены на нетление.

Не является ли это именно эсхилловской доктриной? Пеласг, если бы он согласился на насилие тех женихов, которые искали дочерей Даная в недозволенном браке, если бы он бросил вызов Зевсу, богу подаяний, и поставил на нет других божеств, у алтаря которых сидели его родственники, - разве он не был бы нарушителем божественного закона? Он сам признает это и, в соответствии с провозглашенной доктриной, предвидит, что сама Смерть

станет мстителем и не освободит его после смерти. Орест, обязанный своему убитому отцу священным долгом мести и явно побуждаемый Аполлоном к его исполнению, разве он тоже не будет нарушителем божественного закона, если потерпит неудачу или замешкается в своем кровавом предприятии? Вполне уместно Аполлон пригрозил ему, что после многочисленных жизненных невзгод он умрет проклятым и не будет подвержен тлению. Тот же Орест, рассматриваемый теперь не с точки зрения Аполлона, а с точки зрения Эриний, кровно повинный в убийстве матери, - разве не совершил он смертный грех, разве не нарушил он божественный закон? И пусть его враги ликуют, что ему не спастись, но, хотя он и скрылся от них под землей, все равно "не освободиться ему". В общем, Эсхил согласен, за исключением средневекового умножения смертных грехов, с учением Церкви; и это согласие является доказательством того, что в народном вероучении Греции, из которого и Эсхил, и Церковь, должно быть, заимствовали его, совершение определенных грехов всегда влекло за собой наказание нетлением, независимо от того, было ли проклятие, которого заслуживали эти грехи, официально объявлено или нет. Фактический источник и действие таких негласных проклятий будут рассмотрены в следующем разделе.

Две другие причины, отсутствие погребения и насильственная смерть, можно рассматривать вместе; ведь вся античная литература в отношении обоих этих бедствий говорит об одном и том же: они вызвали возвращение духа умершего - только его духа, заметьте, а не тела. Это призрак Патрокла, который в *"Илиаде"* [1096] появляется перед Ахиллом и требует совершить погребальные обряды, причитающиеся его телу; это призрак Эльпенора, который в *"Одиссее"* [1097] предъявляет Одиссею те же требования; это призрак Полидора, который в *"Гекубе"* [1098] Еврипида оплакивает свое тело, выброшенное в море. Опять же это призрак Клитемнестры, которая в *"Эвменидах"* [1099] Эсхила приходит, чтобы отомстить за свою насильственную смерть; а Лукиан в *"Филопсевдах"* [1100] придает особое значение этой причине душевных волнений. Возможно, Эвкрат, - говорит один из участников диалога, - Тихиад имеет в виду, что бродят только души людей, встретивших насильственную смерть - например, повесившихся, обезглавленных, пронзенных или ушедших из жизни иным способом, - а души тех, кто умер естественной смертью, не бродят; если такова его теория, ее нельзя легкомысленно отвергнуть". Нет необходимости умножать примеры [1101]; литературная традиция, начиная с Гомера и заканчивая Лукианом, говорит в пользу того, что в результате отсутствия погребения или насильственной смерти вновь появляется душа, а не тело.

Совершенно очевидно, что между древней литературной точкой зрения и современным народным вероучением существует значительное расхождение. Древняя литература крайне сдержанно относится к теме оживления тела, вызванного исключительно насильственной смертью [1102] или отсутствием погребения. В рассказе Флегона действительно вероятно, что причиной повторного появления Филинниона была насильственная смерть; но первая часть повествования отсутствует, и в действительности такого заявления не делается.

В современных верованиях, напротив, почти не осталось следов идеи о том, что умершие возвращаются по этим причинам в чисто духовной форме. Сама концепция призраков слаба и неопределенна среди крестьянства. Мне, конечно, рассказывали крестьяне о случаях, когда человек, находящийся на пороге смерти, являлся, предположительно в духовной форме, друзьям на расстоянии; и существует довольно распространенное поверье, по-видимому, заимствованное из Библии, что на Пасху многие могилы открываются и на время выпускают духов умерших. Но примечательно, что для призраков не существует даже названия, которое с равным успехом можно было бы применить к любым

сверхъестественным явлениям. Мысль о них в целом кажется не более определенной, чем смутное беспокойство в умах робких женщин и детей в тот час, когда

слабый ошибочный луч,

промелькнувший на несовершенных поверхностях вещей,

бросает на напряженный глаз полуобраз".

Здесь нет никакого фиксированного вероучения или традиции. В изложении определенных суеверий современной Греции призраки - *величина неизменная*.

Но, хотя древняя литература и современные суеверия прямо противоречат друг другу в одном вопросе, они сходятся в том, что отсутствие погребения и насильственная смерть являются причинами определенного беспокойства со стороны умерших; и хотя одна из них обычно приписывает это беспокойство призраку, а другая - труп, их согласие во всем остальном не может быть простым случайным совпадением; между ними должна быть обнаружена связь.

Последовательность народной точки зрения, существовавшей практически на протяжении всей христианской эры, уже установлена. Церковь нашла греческий народ уже твердо убежденным в том, что две рассматриваемые нами причины, не менее чем формальная казнь или грех, привели к телесному нетлению и воскрешению. Единственный спорный вопрос заключается в том, какая сила должна была произвести реанимацию до того, как Церковь стала утверждать, что это дело рук дьявола. Но можно ли утверждать о такой же последовательности в отношении античной литературы? Только что было показано, что трагики признавали, что проклятие или смертный грех приводят к оживлению тела; и все же они заставляют отсутствие погребения и насильственную смерть приводить скорее к повторному появлению призрака. Почему же тогда такое различие между эффектами, вызванными причинами, которые в более поздних народных верованиях вызывают один и тот же эффект? Мой ответ заключается в том, что в древности народная вера была такой же, как и сейчас, в отношении всех причин, но литературные приличия запрещали более чем простое словесное упоминание такого грубого суеверия, как телесное оживление. Когда в литературе требовалось, чтобы мертвец появился вновь, его условно изображали в виде призрака, а не ходячего трупа; и эта условность, как мне кажется, была правильной и необходимой.

Ведь допустим на минуту, что сегодняшнее народное поверье берет свое начало с древнейших времен, и что тогда, как и сейчас, *реваншист* изображался в виде чудовища, "раздутого и растянутого во все стороны так, что суставы едва можно согнуть; кожа натянута, как пергамент барабана, и при ударе издает такой же звук". Мог ли даже Гомер оживить мертвого Патрокла, добавив к его ранам и изувечиванию колесницей эту неземную жуть, и принести его к Ахиллу во мраке ночи, не возбудив в его груди ужас вместо жалости и ненависть вместо любви? Еврипид снова проявил большую смелость, когда поручил пролог трагедии призраку Полидора; но даже он не смог бы сдержать неугасимого веселья зрителей, если бы его пьеса открывалась солилоквием взволнованного трупа. Эпические и драматические приличия должны были потребовать некоторой доработки столь грубо материального замысла. Каноны драмы, как мы знаем, не допускают совершения убийства на сцене на глазах у зрителей; разве можно было бы в соответствии со сдержанностью греческого искусства изобразить убитое тело в виде *реванша*? Сам Эсхил, любитель странных неправильных форм, отшатнулся бы от такой затеи. Но те же каноны разрешали словесное описание убийства; и точно так же трагики позволяли себе в проклятиях и тому подобных выражениях ссылаться на ужас телесного оживления.

Таким образом, дело обстоит следующим образом. Трагики, как мы видели, ссылаются на возможность превращения людей в *реваншистов*, тогда как от представления реальности они уклоняются. Но упоминания о возможности происходят, в основном, во всяком случае, в проклятиях, в результате чего на первый взгляд кажется, что проклятие было единственной признанной причиной телесного воскрешения в древние времена; В то время как самые известные литературные примеры фактического повторного появления мертвых - Клитемнестра и Полидор в трагедии, или, если вернуться к Гомеру, Патрокл и Эल्पенор - происходят в случаях, когда причиной было отсутствие погребения или насильственная смерть, в результате чего литературная традиция склонна заменить призраков телесными *ревенантами* народного верования в этих двух случаях.

Таково мое объяснение несоответствия, и вероятность его подтверждается тремя соображениями: во-первых, греческая трагедия содержит одно или два упоминания о возможном воскрешении не только проклятых, во-вторых, Платон изменяет народные представления о проклятых почти так же, как трагики изменяли судьбу непогребенных и насильственно убитых, в-третьих, литературная традиция относительно призраков сама по себе непоследовательна и несет следы произвольного изменения.

Самое важное упоминание в трагедии встречается в "*Хеофорах*", где Орест и Электра молят своего убитого отца восстать из могилы в телесном облике[1103]. Этот отрывок, а также близкая параллель из Софокла будут подробно рассмотрены позже[1104]. Здесь мне нужно лишь указать на обоснование Эсхилом моей теории о том, что замена призрака на *мстителя* является необходимой литературной конвенцией. Он устно предлагает возможное восстание убитого Агамемнона в качестве *реваншиста*; но когда дело доходит до реального представления убитой Клитемнестры на сцене, его *драматической персоной* становится призрак.

Далее, Платон в хорошо известном отрывке "*Фаэдо*"[1105] говорит о том, что души умерших людей действительно видели в виде теневых явлений, преследующих окрестности гробниц - души, объясняет он, которые не были полностью очищены и освобождены от видимого материального мира, но все еще имеют в нем какую-то часть и поэтому сами являются видимыми; и, добавляет он, это души нечестивцев, которые вынуждены скитаться таким образом в наказание за свою прежнюю злую жизнь. Естественно, Платон из всех людей - и из всех его работ в "*Фаэдо*" - не мог принять идею, что тело при любых условиях остается нетленным; все его учение пронизано верой в то, что грубое и материальное погибает, и только чистое и духовное пребывает. Поэтому, когда он решил воспользоваться популярной доктриной, которую одобрили трагики, о том, что некоторые грешники обречены на нетление, необходимо было несколько изменить эту идею; и, соответственно, он заставляет нечестивцев скитаться в виде призраков, а не телесных *реваншей*, как это делали Гомер и трагики в случае с непогребенными и теми, кто встретил свою смерть насильственной смертью. Расширение Платоном литературной традиции предполагает, что ее раннее развитие было таким, как я указал.

Наконец, литературная традиция, представленная более ранними писателями, чем Платон, отнюдь не единообразна. Если бы это была определенная религиозная доктрина, а не просто литературная традиция, что непогребенные возвращаются в виде призраков, то представления Патрокла и Полидора должны были бы быть во всех отношениях похожими. Но что мы находим? Каждый из них, конечно, появляется в виде призрака и просит о погребении, но на этом сходство заканчивается. Согласно Гомеру[1106], дух Патрокла, прося похоронить его тело, заявляет, что до совершения этого обряда сам дух не может пройти через врата Аида, но удерживается духами других умерших, и, кроме того, пройдя их, он уже

не может вернуться в этот мир. Согласно Еврипиду^[1107], который, должно быть, был знаком с учением Гомера, дух Полидора прошел через врата Аида и по разрешению богов вернулся, чтобы потребовать погребения его тела. Гомеровская причина беспокойства души о погребении тела сама по себе не слишком убедительна, ибо она лишь поднимает дальнейший вопрос: если смерть означает окончательное отделение души от тела, а нижний мир населен только душами - так, во всяком случае, учит Гомер, - то почему обитатели этого мира должны обуславливать принятие вновь окрыленной души погребением тела, которое она окончательно покинула? Но, что еще важнее, гомеровский довод, каким бы он ни был, категорически отвергается Еврипидом, который, однако, не приводит никаких собственных доводов, почему дух Полидора, однажды перейдя в залы Аида, должен проявлять дальнейший интерес к своему старому плотскому жилищу. Это разногласие может означать только то, что Гомер и Еврипид не следовали признанной доктрине народной религии, представляя Патрокла и Полидора в виде призраков; ведь в таком случае они наверняка согласились бы с народной доктриной, а значит, и друг с другом, приписывая призраку причину интереса к погребению его отброшенного тела. В таком случае либо не существовало никаких народных верований на эту тему - что невероятно, - либо они были такими, что литературные приличия запрещали им следовать. Если в народе считалось, что непогребенные появляются в виде телесных *ревенантов*, то их стремление к погребению вполне объяснимо; но если литературная традиция заменяет *ревенанта* призраком, то найти вескую причину для такого стремления становится трудно. Отсюда - бессодержательность гомеровской причины; отсюда - молчание Еврипида.

Но если, как теперь кажется вероятным, замена простого призрака на телесного *мстителя* была литературной условностью, из этого отнюдь не следует, что эта условность не имеет ценности как проводник народных верований того времени. Она может представлять часть этих верований, но не все. Устоявшиеся доктрины на эту тему не переделывались трагиками иначе, как повинаясь законам своего искусства. Это нам определенно известно; ведь причины, которые они называют для оживления мертвых, входят в число общепринятых причин, сохранившихся до наших дней; и даже идея физической реанимации была сохранена и эффективно использовалась ими в определенных пределах. Очевидно, что тогда они сохранили то, что могли, и изменили только то, что должны были. Разумный отбор, а не произвольное изобретение - таков был метод, с помощью которого была создана литературная традиция. С тех пор эта традиция единодушно говорит о возвращении души, а расхождения возникают только при учете интереса души к трупам. Может быть, только в последнем отношении литературная традиция разошлась с народной верой? Играли ли дух и тело умершего какую-то роль в народных суевериях? Считали ли простолюдины, что после отделения души от тела во время смерти сама душа при определенных условиях возвращается из своего полета в дом Аида - возвращается, однако не для того, чтобы появиться в одиночестве в призрачном обличье, а чтобы оживить мертвое тело и воскресить его в качестве *ревенанта*? Была ли это популярная доктрина, из которой выбрана литература, фиксирующая возвращение души, но умалчивающая о оживлении тела и тем самым создающая для себя трудности в объяснении интереса души к телу?

Эта гипотеза дает одновременно и ответ на тот вопрос, который остался без ответа в предыдущем разделе. Мы видели, что благодаря церковному влиянию христианская Греция долгое время приписывала работу по оживлению мертвых дьяволу. Но кому или чему раньше приписывала это языческая Греция? Конечно, во всем многообразии греческой мифологии трудно было найти какое-либо сверхъестественное существо, либо специально приспособленное, либо, возможно, обреченное на такую задачу. Душа, *prima facie*, является наиболее подходящим и вероятным агентом.

Но есть и более веские доказательства. Вероятное становится доказанным, когда мы обращаемся к единственному полному языческому рассказу о телесном *мстителе* - истории о Филиннионе. Что она говорит, когда ее обнаруживают родители? Мать и отец, вы поступили несправедливо, обидевшись на то, что я три дня провела с этим человеком в моем собственном доме и не причинила ему никакого вреда. И вот, из-за вашего вмешательства, вы будете оплакивать меня заново, а я уйду в назначенное мне место. Ибо так я поступила по божественному согласию". И как же исполняется ее угроза уйти? Едва она заговорила, как превратилась в труп, и тело ее лежало на кровати на виду у всех. Слова "Я уйду", следовательно, подразумевались писателем как "Моя душа уйдет", ибо тело осталось. Очевидно, что в верованиях той эпохи реанимация мертвых означала оживление тела душой, которая была временно отделена от него.

В свете этого факта ссылка Платона на блуждание душ нечестивцев оказывается более близкой к народному суевию. Такие души, говорит он, видели вблизи гробниц; а видны они потому, что не очищаются и не освобождаются от видимого и материального мира^[1108], а участвуют в нем. Что же это за материальная вещь, в которой они участвуют и которая удерживает их возле гробниц? Очевидно, тело, нечистотами которого они заразились при жизни, тело, от которого они не очистились и не освободились. Платон допускает только участие, но не оживление; во всем же остальном он придерживается подлинного народного верования.

Та же идея служит, как мне кажется, истинным объяснением обычая так называемого "обола Харона". Монета или другой предмет, помещаемый в рот умершего, первоначально, как я утверждал^[1109], был талисманом, предотвращающим проникновение злого духа или возвращение души в труп. На Хиосе и на Родосе, как мы видели, это популярное объяснение до сих пор дается - конкретный дух, против которого принимаются меры предосторожности, был, благодаря христианскому влиянию, дьяволом. Но если, что вполне вероятно, дьявол был просто заменен душой, а остальная часть суеверия осталась неизменной, то из этого следует, что предосторожность изначально была направлена против возвращения души, а значит, служила средством обеспечения телесного распада; поскольку, хотя я не могу доказать это, естественно предположить, что оживление было не результатом, а причиной нетления.

Подводя итог, можно сделать следующие выводы: - Смерть, согласно народной религии Древней Греции, не была окончательным разделением тела и души; в некоторых случаях тело оставалось нетленным, а душа оживляла его. Это состояние, в котором умерший не принадлежал ни этому, ни другому миру, было одним из страданий, и телесное растворение было желанным. Растворение ни в коем случае не могло быть осуществлено без обряда погребения или кремации. Поэтому непогребенные составляли один из классов *ревенантов*. Но даже погребение не всегда приводило к растворению; внезапная или насильственная смерть делала тело нетленным, предположительно потому, что еще не наступил час, когда душа должна была покинуть его; проклятие удерживало тело от разложения своей собственной "связывающей" силой; и, наконец, совершение смертного греха, прежде всего убийства, делало грешника подверженным той же ужасной участи, как если бы проклятие, которого заслуживал его грех, было действительно произнесено. Единственным неизменным способом растворения была кремация.

§ 4. Ревенанты как кровные мстители.

Выводы, к которым мы пришли, показывают, среди прочего, несколько удивительный результат, что народная религия Греции, как древней, так и современной, всегда включала в себя веру в то, что и убитый, и убийца были обречены один и тот же несчастный жребий после смерти. Убийца, относящийся к классу людей, оскверненных и проклятых чудовищным грехом, и его жертва, относящаяся к классу тех, кто умер насильственной смертью, одинаково считались предрасположенными *к тому, чтобы стать реваншистами*. Эти два факта, изложенные простым языком, представляют собой проблему, которая заслуживает исследования. Не может быть случайностью то, что два класса людей, так ярко контрастирующих здесь, должны быть убеждены в том, что в будущем их ждет одна и та же судьба. Между этими двумя убеждениями, несомненно, должна существовать какая-то связь.

Решение, к которому естественно приходит разум, - это идея о том, что каким-то образом возмездие заставляет убийцу быть наказанным теми же страданиями, которые он причинил своей жертве; что, как кровь вызывает к крови, так и воскрешение убитого влечет за собой воскрешение убийцы; Что старый закон δρᾶσιν τι πάθειν, "как человек поступил, так он и должен пострадать", не ограничивается этим миром и не оправдывается пролитием крови убийцы, но обрекает его на то, чтобы он, как и его жертва, стал *реваншистом* из могилы.

Такое объяснение двух рассматриваемых нами фактов, можно сказать, очевидно и самоочевидно верно, насколько это возможно; но доказательство его правильности лучше всего получить, пойдя дальше, чтобы не только указать на уместность наказания убийцы, но и выявить орган, с помощью которого оно осуществляется; Ведь если удастся установить, что, согласно народным поверьям, именно сам убитый в виде *мстителя* терзает своего убийцу, тогда станет очевидным возмездный характер всех страданий убийцы как здесь, так и в будущем.

Самым ярким свидетельством существования такой веры является жуткая практика, к которой, как нам рассказывают, пристрастились убийцы в старые времена, - практика калечить (μασχαλίζειν) убитого, отрезая ему руки и ноги и либо помещая их в подмышки, либо обвязывая их лентой (μασχαλιστήρ) вокруг его груди. Какая цель преследовалась при таком распоряжении отрубленными конечностями, если наши сведения о самом акте верны, остается неясным; возможно, эти сведения не более чем ошибочное предположительное толкование самого слова μασχαλίζειν, которое с равным успехом может означать отсечение рук от тела подмышкой и аналогичное обращение с нижними конечностями. Но, во всяком случае, намерение всего акта нанесения увечий известно и понятно; убийца стремился лишить свою жертву возможности отомстить за свои злодеяния. Очевидно, что месть ожидалась не от бесплотного духа, умоляющего богов действовать от его имени или являющегося в видениях оставшимся в живых родственникам и призывающего их отплатить убийце, а от телесного *мстителя* с ногами, быстрыми для преследования, и руками, сильными для нанесения ударов. Ни на каких других основаниях калечение мертвого тела не может быть оправдано.

Но если на этом толковании старого обычая еще могут лежать какие-то сомнения, они должны быть окончательно рассеяны рассмотрением единственного известного мне случая такого же обычая в современности. Это происходит в истории, которую я уже приводил [1110], - истории о человеческом жертвоприношении на Санторини во время войны за независимость Греции, рассказанной мне одним стариком с острова, который утверждал, что сам принимал участие в этом деле. Согласно его рассказу, жертве отрубали

не только голову, но и руки, причем именно в таком порядке. Зачем же тогда это изувечивание мертвого тела? Этот вопрос я напрасно задал старику; он оказал мне услугу, предоставив свои воспоминания, но не собирался позволять себе перекрестные вопросы по ним. Однако ответ на этот вопрос нетрудно предположить. Санторини - самое известное место обитания *вриколаков* во всей Греции, и знакомство с ними породило в умах островитян не презрение к ним, а скорее живой ужас. Поэтому нигде ни один способ борьбы с силами *вриколаков* не может быть более запомнен и принят на вооружение. Поскольку человеческая жертва в этой истории не представлена как добровольная жертва, а, очевидно, была схвачена и убита насильственно, ее убийцы, выполняя свою задачу, должны были осознавать, что он, по всей вероятности, обратится во *вриколака*, и при нанесении увечий его труп (поступок, невыразимо отвратительный для греческого чувства как сейчас, так и в прежние времена) могли руководствоваться только надеждой таким образом обездвижить *мстителя* для его в противном случае уверенного и ужасного возмездия.

Причина, по которой убийца, равно как и убитый, становится *мстителем*, очевидна. Жертва, восстав из могилы в телесном облике, преследует своего врага с неустойчивой яростью, пока не доведет его до такого же плачевного состояния, до какого дошел сам.

Смею утверждать, что именно такое убеждение глубоко сидит в сердцах греческого народа с древнейших времен и до наших дней. Обычай, который заключается в преднамеренном и святотатственном акте увечья, более ужасном, чем само убийство, совершаемом над беспомощным мертвецом, и который, тем не менее, остается неизменным при всех изменениях и переменах, которым подвергался греческий народ на протяжении более десятка веков, может быть основан только на самых незыблемых суеверных представлениях и страхах, и более точно, чем даже вся литература Греции, раскрывает основные идеи греческого народа относительно мщения за кровь. Убитый человек в телесном облике мстит за свои обиды.

Но хотя существование этого убеждения подтверждается лучшим из всех доказательств, а именно тем фактом, что люди продолжают действовать в соответствии с ним, взгляды древних писателей на тему вины за кровь не следует игнорировать; напротив, вся литература, посвященная этому вопросу, и прежде всего история дома Атрея, рассказанная Эсхилом, как бы ни были они изучены, заслуживают нового рассмотрения именно по той причине, что наши суждения о них должны быть изменены этим новым фактом. Зная о роли, которую сам убитый, согласно народным поверьям, играл в обеспечении наказания своего убийцы, мы можем более полно оценить гений Эсхила в таком обращении с суеверием, которое, как и другие примитивные вещи в греческой религии, что, не теряя религиозных симпатий своей аудитории из-за слишком широкого отхода от почтенных традиций и не оскорбляя ее художественного вкуса из-за слишком близкого следования примитивным грубостям, он создал из этого материала ткань величайшей из трагедий.

Изучая заново некоторые литературные произведения, мы обнаружим, что грубые элементы народного суеверия претерпели изменения, которых мы уже ожидали в предыдущем разделе. Там мы видели, насколько ограниченным было использование трагиками и другими людьми народной веры в телесных *ревенантов* любого рода; мы видели, что драматические приличия категорически запрещали вводить мертвеца в роль иначе, чем в виде призрака; и все же не раз мы находили, особенно в кульминации какой-нибудь импреки, словесные намеки на веру в нетление и телесное воскрешение. И теперь мы увидим, что трагики позволяли себе не больше вольностей в обращении с *мстителями*, жаждущими мести, чем

с более безобидными; мы увидим, что драматические приличия заставляли их находить иной, чем телесный *мститель*, способ осуществления мести Агамемнона за Клитемнестру и Клитемнестры за Ореста; Но, кроме того, мы обнаружим, что здесь снова есть несколько словесных ссылок на восстание самих мертвых как мстителей за свои собственные обиды, и более того, хотя в реальном развитии сюжета они не могут играть никакой роли, кроме роли призрака, и какой-то другой мститель должен действовать от их имени, все же именно они сами подстрекают и побуждают его к выполнению его задачи. Телесная активность убитого подавлена, за исключением нескольких намеков, как вещь слишком грубая для изображения трагическим искусством; но в то же время верность старой религиозной традиции в некотором роде сохраняется путем провозглашения его личной, хотя и призрачной, активности в подстрекательстве и даже побуждении других отомстить за него.

Самые ясные упоминания о телесной активности убитого встречаются в одной и той же связи и у Эсхила, и у Софокла - в молитве, возносимой детьми Агамемнона у гробницы их мертвого отца. У Софокла поводом служит сцена, в которой Электра упрекает сестру за то, что та отнесла на могилу Агамемнона мирные приношения Клитемнестры - мирные приношения, которые, заметим, сами по себе подразумевают, что мертвец все еще остается сильным врагом для своей убийцы, - и предлагает ей вместо этого вместе с самой Электрой возложить на гробницу прядь волос; и далее следуют знаменательные строки,

αἰτοῦ δὲ προσπίτνουσα, γῆθεν εὐμενῇ

ἤμῃ ν ἄρωγόν αὐτὸν εἰς ἔχθρους μολεῖ ν[1111],

"и падая у гроба его, умоляя его, чтобы он вышел из земли в силе своей и был нам добрым помощником против врагов своих". Никто, я полагаю, не может сомневаться в акценте, который падает на αὐτὸν, "его самость"; и для греческого ума "самость" не была бесплотным духом, но существом из плоти, костей и твердой материи. Если только Софокл не намекал словесно на то, что он не смел изобразить драматически - воскрешение мертвеца в телесной субстанции как мстителя за свои собственные обиды, - это слово не могло иметь никакого значения для его слушателей.

Параллельный отрывок у Эсхила происходит из молитвы Ореста и Электры у могилы их отца[1112]. "О земля, - взывает Орест, - пошли, молю тебя, моего отца, чтобы он следил за моей борьбой"; Электра отвечает: "О Персефона, дай ему еще силу тела, не омраченную".

ὦ Περσέφασσα, δὸς δ' ἔτ' εὐμορφον κράτος.

Среди переводчиков и комментаторов принято передавать εὐμορφον так, как будто вторая половина соединения незначительна; однако я не могу найти ни одного случая, когда это слово обозначало бы что-либо, кроме красоты телесной формы. Пусть Эсхил сам использует его в других местах, чтобы понять, что он имеет в виду здесь. Хор "Агамемнона", размышляя о судьбе павших в Илиуме, рассказывает, что вместо одних домой к родным были отправлены лишь охапки пепла, "а другие у стен, где они пали, имеют гробницы из троянской земли, по красоте формы не запятнанные" -οἱ δ' αὐτοῦ περὶ τεῖχος θηκὰς Ἰλιάδος γὰρ εὐμορφοὶ κατέχουσιν[1113]. Таким образом, моя формулировка εὐμορφον κράτος является правильной и не может быть обойдена. Эсхил, как и Софокл в предыдущем отрывке, слегка, но уверенно, с помощью одного слова, намекает на народную веру в то, что убитый может воскреснуть в телесном облике, чтобы отомстить за себя.

И снова трагики пришли к нам на помощь в разгадке этого суеверия. От них мы узнали, что нетление и воскрешение были таким же ужасом для их современников, как и для

современных крестьян Греции, и что фактически те же самые проклятия по поводу этого бедствия были в моде тогда, как и в наши дни; И теперь мы снова получаем от них подтверждение того, что ужасная практика изуродования трупа убитого уже выявила, а именно, что некоторые мертвецы, вернувшиеся из своих могил, как полагают, ходят туда-сюда, не просто в тщетных и жалких скитаниях, но с осознанной целью отомстить своим убийцам.

Однако общая тенденция греческой литературы, как мы видели в предыдущем разделе, заключалась в том, чтобы заменить телесного *мстителя* простым призраком. Во многих случаях последствия этой литературной модификации были сравнительно небольшими; призрак Полидора, например, может исполнить роль жалобной мольбы о погребении не менее эффективно, возможно, даже более эффективно, чем похотливый *мститель*. Но в случае с *мстителями*, жаждущими мести, дело обстояло иначе; последствия замены простого духа были далеко идущими; роль, которую нужно было сыграть, заключалась не в жалобных словах, а в суровой работе; и для этой роли столь хрупкое и немогущее существо, каким греки представляли себе призрак, было совершенно непригодно. Единственным средством избежать этой трудности было представить мертвеца как орудие или агента возмездия; и, соответственно, там, где по грубому народному суеверию убитый должен был выйти из могилы в телесной форме, чтобы преследовать и убить своего убийцу, литература в целом ограничила мертвеца невидимым миром и позволила ему действовать только менее непосредственными личными средствами - иногда руками его ближайших родственников, в других случаях - проклятием, либо автоматически действующим, либо исполняемым демоническими агентами. Но важно заметить, что, какими бы ни были используемые средства, литература, насколько позволяет художественный вкус, сохраняет старые традиции, предоставляя убитому право подстрекать агентов и управлять инструментами своей мести. Его власть становится духовной, а не физической, но его личная активность по-прежнему признается; он остается главным мстителем за свои обиды.

Эти косвенные методы возмездия должны быть рассмотрены по отдельности.

Что касается роли ближайших родственников убитого в осуществлении мести, то я не нахожу оснований полагать, что литература хоть в чем-то отклонилась от народной традиции. Идея вендетты по сути своей примитивна и в то же время прекрасно гармонирует с верой в то, что убитый способен сам отомстить. Признанная сила мертвеца никогда не служила в сознании греческого народа поводом для бездействия его сородичей; напротив, она побуждала их к более энергичному содействию в осуществлении мести, чтобы самим не попасть под недовольство мертвеца. В этом вопросе древние и современные предания полностью согласны.

Лучшими выразителями этой точки зрения в настоящее время является народ, который может претендовать на звание наиболее ярко выраженных эллинских жителей греческого материка. На полуострове, который заканчивается мысом Таенарум, проживает раса, которая, как исторически известно, имеет более чисто греческое происхождение, чем жители любого другого района, и которая как по физическому типу, так и по социальным и религиозным обычаям стоит особняком - маниоты. Среди их обычаев - вендетта, и верования, на которых она основывается, вкратце таковы. Убитый не может покоиться в могиле, пока не отомстит, а выходит на свет как *вриколакас*, жаждущий крови своего врага, ибо в Майне тот, кто превратился в *вриколакаса* по этой причине, все еще считается в какой-то степени разумным. Чтобы обеспечить его телесный покой, ближайший родственник обязан убить убийцу или, по крайней мере, ближайшего родственника убийцы. Пока это не будет сделано, сын (если брать самый распространенный пример) лежит под проклятием

своего мертвого отца; и если он настолько безрассуден или настолько неудачлив, что не находит возможности отомстить, проклятие, под которым он жил, цепляется за него и после смерти, и он тоже становится *вриколакасом*.

Доктрина маниотов сводится к тому, что убитый встает из могилы, чтобы осуществить свою месть, которая заключается в том, чтобы навлечь на убийцу ту же участь, что постигла его самого в результате поступка врага, - насильственную смерть и, соответственно, воскрешение; но в то же время он требует помощи своего ближайшего родственника под страхом того, что в будущем его постигнет та же участь, если его усилия в деле мести окажутся слабыми или бесплодными. Таким образом, вера в могущественных и мстительных *мстителей* составляет самую суть вендетты.

Этой точки зрения придерживаются и Еврипид, и Эсхил, рассказывая историю Ореста. В первом случае мы имеем ответ самого Ореста на тираду Тындаря[1114] против вендетты: "Нет, если бы молчанием, - говорит он, - я согласился с поступками моей матери, что бы сделал со мной мой мертвый отец? Разве не возненавидел бы он меня и не сделал бы добычей фурий? Разве моя мать не имеет этих богинь на своей стороне, чтобы помочь своему делу, и разве не тот, кто был более презренным, использован?"[1115] Конечно, невозможно более ясно выразить опасения Ореста, что, если он не выполнит долг, который возложил на него его мертвый отец, мертвец обратит других служителей своей мести на своего трусливого сына, чтобы подвергнуть его, как если бы он был соучастником, тому же наказанию, которое было предназначено для фактического автора убийства. Точно так же у Эсхила мы видим ответ Ореста на последнее предупреждение матери, прежде чем он ее убьет. "Остерегайся, - говорит она, - чтобы не пробудился гнев матери твоей"; а он отвечает: "Но, если я буду знаменем, как мне спастись от моего отца?"[1116] Таким образом, согласно древним трагикам, вендетта Ореста была вызвана теми же убеждениями и страхами, которые до сих пор будоражат маниотов.

Что касается мести за смерть Агамемнона, то античная драма не добавила ничего нового к народным верованиям, но смогла удовлетворить требования искусства путем разумного отбора из них. Идея, которой до сих пор придерживаются маниоты, что убитый в виде *мстителя* мстит за свои обиды, за исключением редких словесных аллюзий, которые мы отметили, отвергается и не является частью сюжета; но вера в то, что страх перед гневом мертвеца является убедительным мотивом для действий его родственника, сохраняется. И здесь интересно отметить, что Эсхил даже оправдывает свой отказ от первой половины популярной доктрины, и притом с помощью аргумента, вполне удовлетворяющего народное сознание. Случай Агамемнона был особенным. Он не только был убит, но его мертвое тело, согласно Эсхилу, за которым следует Софокл[1117], было изуродовано (ἐμασχαλίσθη) его убийцами. Как мы уже видели, эффект такого калечения заключался в том, что *мститель* становился бессильным отомстить собственными руками. Таким образом, работа, возложенная на Ореста, в народном представлении удваивалась; если бы было совершено только убийство, он работал бы в связке с мертвецом; но дополнительное увечье лишало мертвеца способности к телесному труду и возлагало все бремя возмездия на плечи его сына. В этом, собственно, и заключается смысл слов, сказанных хором в "*Хеофорах*" Оресту: "Да, и он был изуродован, ибо ты должен знать худшее. Жестока была она в убийстве его, жестока и в погребении, думая сделать его гибель бременем, которое должно было лечь на жизнь твою"[1118]. Таким образом, можно утверждать, что Эсхил, в своеобразных условиях случая, который он здесь представляет, непоколебимо следует народной доктрине. Только Еврипид может с полным основанием утверждать, что он действительно подавил что-либо в этой части истории, не потрудившись оправдаться обстоятельствами судьбы Агамемнона.

Но даже Еврипид, хотя он просто игнорирует в своем сюжете возможность телесного воскрешения Агамемнона, остается верен учению о том, что ближайший родственник был движим в стремлении отомстить не простым благочестием, а живым страхом перед гневом мертвеца.

Более того, эта концепция отношений, существующих между убитым и его ближайшим родственником, не просто послужила *мотивом* для некоторых прекрасных пассажей трагедии; она также служила более прозаической цели и фактически легла в основу сначала аттического закона о кровной вине, а затем и законов Платона в этой же связи.

В Афинах, как известно, обязанность преследования убийцы (или убийц) по закону возлагалась на ближайшего родственника убитого. Но эта обязанность была не только юридической, но и религиозной, причем в первую очередь. Закон не более чем утверждал и регулировал обычай, который давно установила религиозная традиция. Об этом особенно свидетельствует Антифон в некоторых отрывках[1119], с которыми я должен подробнее разобраться позже; но в целом его апелляции к религиозным чувствам и страхам присяжных строго соответствуют современной доктрине маниотов, за исключением того, что в одном небольшом пункте он придерживается более милосердной точки зрения. В Майне считается, что если ближайший родственник не отомстил за умершего, независимо от того, по какой причине это произошло, он становится жертвой гнева умершего. Антифон, напротив, утверждает, что если ближайший родственник честно сделал все возможное, чтобы привлечь убийцу к ответственности, то он не будет наказан за неудачу; И все же он не представляет мертвеца бездействующим в таком случае, но осмеливается угрожать присяжным, что гнев убитого обрушится теперь не на его родственника, который лояльно пытался отомстить за него, а на присяжных, которые, несправедливо оправдывая и укрывая[1120] убийцу, делают себя соучастниками его преступления и соучастниками его загрязнения. Однако это расхождение во мнениях имеет второстепенное значение и представляется почти необходимым результатом различных социальных условий. В древних Афинах ближайший родственник должен был преследовать убийцу законными методами, а не нарушать закон и порядок личным насилием. В современной Майне родственник, который должен прибегнуть к закону и вызвать полицию, будет считаться рецидивистом; общественное мнение требует, чтобы он нашел возможность, открыто или из засады, убить убийцу своей собственной рукой; это должно быть делом всей его жизни, если потребуются, и возможность неудачи, кроме как из-за недостатка предприимчивости и энергии, вряд ли рассматривается. Но что касается главного вопроса, а именно веры в то, что мертвец сам является главным мстителем за свои злодеяния, а его родственник действует только по его наущению как помощник в этом деле, то современное суеверие полностью опирается как на драму, так и на закон древних Афин.

Дальнейшее подтверждение, пожалуй, излишне; однако нельзя обойти вниманием законодательство Платона в вопросе об убийстве, ибо оно обладает тем особым интересом и важностью, что, по собственному признанию, основано на религиозной доктрине, которую Платон считал "старой даже среди преданий древности[1121]". Из какого источника он почерпнул эту доктрину, он точно не говорит; но, исходя из упоминания Дельф в непосредственно предшествующем отрывке как верховного авторитета во всех вопросах очищения от вины за кровь, можно с полным основанием предположить, что это тоже часть дельфийских преданий. Во всяком случае, Платон принял его как авторитетное высказывание, к которому убийца должен прислушаться.

Учение, - говорит Платон, - состоит в том, что тот, кто прожил свою жизнь в духе свободного человека и встретил насильственную смерть, гневается, пока смерть еще не наступила, на

того, кто ее вызвал, и, увидев его идущим по своим делам в тех местах, где он сам обычно ходил, он ударяет его с тем же трепетом и ужасом, с каким сам был полон насилия, совершенного над ним, и в своем смятении сбивает с толку своего врага и все его поступки, насколько это в его силах, чему способствует совесть самого убийцы. Вот почему правильно, что совершивший преступление должен в знак уважения к страдальцу удалиться на весь год и держаться подальше от всей страны, которую мертвец посещал как свою родину; и если мертвец - иностранец, то убийца должен держаться в стороне от страны иностранца в течение такого же срока. Таков закон; и если человек добровольно соблюдает его, то ближайшие родственники умершего, на которых возложена обязанность смотреть на все это, должны уважать закланщика и правильно сделают, что будут с ним в мире; Но если убийца пренебрежет этим законом и либо осмелится войти в святыне места и принести жертву, не очистившись, либо, опять же, откажется от отведенного ему срока, ближайшие родственники должны возбудить против него дело об убийстве, и, если будет вынесен обвинительный приговор, наказание должно быть удвоено. Но если ближайшие родственники не будут мстить за содеянное, то считается, что загрязнение ложится на него, и что страдалец (то есть покойник) обращает на него страдания (то есть те, которые должен был понести сам убийца), и любой, кто захочет, может подать на него в суд и получить приговор об изгнании на пять лет^[1123]".

Теперь, чтобы правильно оценить этот отрывок, необходимо помнить, что Платон вводит свою старую традицию неумышленного убийства. Поэтому реальные наказания носят более мягкий характер, чем те, о которых мы говорили до сих пор. На самом деле удивление должна вызывать не разница в наказаниях, а то, что непреднамеренное деяние вообще должно наказываться; и, возможно, кажется, что, ссылаясь на эту доктрину, Платон стремился оправдать себя в сохранении положения аттического права, которое на первый взгляд казалось несправедливым. В Афинах^[1124], как мы знаем, невольный убийца должен был не только пройти очищение, но и удалиться на целый год из страны того, кого он убил. Тяжесть этой обязанности была очевидна, и все же Платон признавал ее справедливость по той, видимо, причине, что годичный уход^[1125] был не наказанием, налагаемым государством, а удовлетворением, которого, согласно религиозной традиции, требовал и даже мог добиться сам убитый.

На самом деле Платон не менее откровенно, чем другие, признает личную активность убитого. Правда, он ограничивает продолжительность этой активности, когда говорит, что гнев мертвеца разгорается против убийцы только в период его смерти, и когда положениями своего закона подразумевает, что желание жертвы отомстить полностью удовлетворяется уходом убийцы в течение одного года. Но это различие полностью объясняется тем, что Платон вводит традицию в связи с непреднамеренным убийством, тогда как до этого мы рассматривали ее в связи с умышленным убийством. Вполне разумно, что человек, которого случайно убили, представлен разгневанным лишь на время, в то время как жертва преднамеренного убийства питает непримиримый гнев. Один гонит автора своего несчастья в изгнание на год, а затем раскаивается в содеянном; другой мстит своему врагу не только в течение года, но и всю жизнь, и даже после смерти; да и сам Платон, переходя от темы невольного убийства к теме умышленного убийства, доказывает признание этого различия своими установлениями; Ибо, во всяком случае, в самом отвратительном случае, а именно в убийстве близкого родственника, он прямо заявляет^[1126], что старый принцип "как человек поступил, так он и должен страдать" не допускает никаких отступлений; виновный должен умереть, а его тело должно быть оставлено непогребенным.

Но я пока не должен вступать в обсуждение реальных наказаний. Здесь я лишь хочу указать на то, насколько полно "старая доктрина" Платона согласуется с тем, что мы узнали из других источников о личной активности мертвеца. Сначала мы читаем, что мертвец пугает и сбивает с толку убийцу, насколько это в его силах, с помощью его собственной совести; а затем снова, что его ближайший родственник обязан получить удовлетворение за него и будет наказан им, если он пренебрежет этим долгом. Очевидно, что собственная совесть убийцы - не более чем инструмент, который, надо думать, не слишком эффективен в случае непреднамеренного убийства, а ближайший родственник - не более чем служитель, причем оба они наняты и направлены самим покойником. Именно он взыскивает свою месть.

Другим литературным способом смягчить грубую народную веру в телесного *мстителя*, охотящегося за своим врагом, было рассмотрение наказания убийцы как результата проклятия. Такое проклятие обычно обозначалось словом *μῆνις*, которое, возможно, точнее передать фразой "проявление гнева (*μῆνις*)" со стороны какого-то сверхъестественного существа[1127], будь то бог или отлетевший дух человека; когда оно однажды провоцировалось смертным грехом, таким как убийство родственника или отказ погребения, считалось, что это проклятие накладывается на запятнанную семью из поколения в поколение.

В случае с кровной виной, который мы сейчас рассматриваем, проклятие, как уже говорилось выше, считалось либо самопроизвольным, либо исполняемым некими силами из нижнего мира. Первая точка зрения принимается реже, но достаточно четко прослеживается в одном или двух отрывках античной литературы. Платон в "*Федре*" говорит о самых тяжелых болезнях и страданиях, возникающих в некоторых семьях как следствие древних проклятий (*παλαιῶν ἐκ μῆνιμάτων*)[1128]; и из реминисценций и словесных отголосков "*Ореста*" Еврипида, которые появляются в этом отрывке[1129], совершенно ясно, что конкретная семья, которую Платон имел в виду, была домом Атрея, виновного в крови. Здесь нет ни упоминания о богах, ни намек на то, что проклятие было исполнено ими или в первую очередь исходило от них. И отрицательное свидетельство молчания Платона о богах превращается в уверенность благодаря положительному утверждению Эсхила о том, что, если сын пренебрегает задачей мести, "между ним и алтарями богов стоит невидимая преграда гнева его отца"[1130]; Ибо если в случае с родственником, который, пренебрегая долгом мести, сделал себя причастным к вине и загрязнению убийцы, гнев (*μῆνις*), которым он наказывается, исходит от мертвеца и, не нуждаясь в поддержке богов, чтобы вступить в силу, стоит как бы на страже, чтобы держать загрязненного человека вдали от своих алтарей, то, конечно, гнев, преследующий самого убийцу, должен исходить из того же источника и обладать той же спонтанной эффективностью. Тогда мертвец сам запускает проклятие и управляет его ходом; и, вероятно, именно в знак уважения к этой доктрине Платон сформулировал свой закон, согласно которому даже в случае убийства отца собственным сыном умирающий может своим последним вздохом снять проклятие, наложенное таким поступком, и освободить сына от всех наказаний, кроме очищения и временной отставки, налагаемых в случаях невольного убийства[1131].

Но чаще исполнение проклятия считается делом рук неких сил из нижнего мира. Однако эти силы действуют не по собственной инициативе, их подстрекает к мести сам убитый. Здесь, как и в других интерпретациях старой традиции, сам страдалец является верховным мстителем за свои страдания. Самым известным примером такой концепции является сюжет "*Эвменид*". Фурии представлены как слуги Клитемнестры, верные свидетели ее злодеяний, требующие от нее крови за кровь[1132]. Когда они дремлют и позволяют Оресту спастись, ее призрак обращается к ним не с мольбой за все их божество, а укоряет их и вновь гонит, как

гончих, по следу добычи[1133]. И, что особенно важно, есть один отрывок, в котором они говорят о себе, что имя, которым они известны в своем доме под землей, - это имя Проклятий (Ἀραί)[1134]; на самом деле они являются олицетворением тех проклятий, которые убитый человек сам направляет на своего убийцу. Это представление не ограничивается драмой. Ксенофонт мало склонен к поэтическим фантазиям; тем не менее он может найти аргумент в пользу бессмертия души в том, что он считает установленным фактом человеческого опыта, а именно: духи несправедливо убитых вселяют ужас в сердца убийц и "посылают против них" неких "мстителей за кровь" (παλαμναίους ἐπιτέμνουσι[1135]). И в других местах мы снова и снова слышим о тех же мстителях под разными именами - μιάστορες, ἄλᾱστορες, προοτρόπαοι - имена, которые будут рассмотрены позже и своим значением и употреблением еще раз подтвердят мое утверждение, что, каким бы инструментом или учреждением убийство ни было представлено как отомщенное, Древняя литература отступила от примитивной веры в телесных мстителей, исполняющих свою месть, только в одном месте, где грубость народного суеверия должна была оскорбить образованную чувствительность, и следовала старой традиции настолько точно, насколько это было возможно, признавая за мертвецом если не телесную, то личную активность.

Те же самые народные верования, *mutatis mutandis*, вероятно, распространялись и на другой класс *ревенантов* - мертвецов, чьи тела не были погребены должным образом. Необходимые изменения суеверия сводились к двум пунктам. Во-первых, гнев мертвеца не должен был длиться вечно, если только с его телом не обращались так, что погребение было уже невозможно, а прекращался с исполнением того, что он вернулся и потребовал; во-вторых, он не должен был использоваться в качестве агента своего ближайшего родственника, который в большинстве подобных случаев был бы тем самым человеком, ответственным перед ним за небрежное отношение к погребению. Поэтому у литературы не было выбора: телесное возвращение мертвеца считалось слишком грубой идеей; нанять ближайшего родственника, чтобы он действовал от его имени, в этом случае было невозможно; единственным выходом оставалось проклятие. И именно этот способ был принят в действительности. В "Илиаде" Гектор просит Ахилла не выполнять его угрозу бросить его мертвое тело на съедение псам и птицам, а похоронить его, "чтобы, - говорит он, 'я не стал причиной гнева богов на тебя' - μή τοί τι θεῶν μῆνις αἰνέσῃαι[1136] - и та же фраза вложена в уста духа Эльпенора в *Одиссее*, когда он требует должного погребения Одиссея[1137]. Та же идея возникает еще раз в обращении Пиндара к Фриксу, который велит пойти в залы Ээта (ибо там, на чужбине, он умер и не получил погребальных обрядов своей страны) и дать его духу покой, и чью просьбу просит исполнить Ясона Пелий, ибо "уже старость ждет меня; но с тобой лишь расцветает юность, и ты можешь унять гнев сил, что внизу[1138]". В каждом из этих отрывков фактическое исполнение воли умершего происходит посредством проклятия или "проявления гнева" - ибо используется одно и то же слово μῆνις (или μῆνις); В каждом случае, как водится, проклятие не действует автоматически, а исполняется богами - способ, который предпочитает также, как мы видели, в случаях кровной вины; но и здесь, как и там, откровенно признается личная активность умершего; фраза Гомера "чтобы я не стал" и фраза Пиндара "Phrixus doth bid..." ясно указывают на то, что боги были побуждены к вмешательству самим страдальцем.

Дело обстоит следующим образом. В предыдущей главе мы узнали, что непогребенные мертвецы, как и убитые, по народному поверью, становились *ревенантами*. С тех пор мы узнали, что убитые в качестве *реваншистов*, по народному поверью, мстят за свои обиды собственными руками, но что древняя литература обычно представляет модифицированную

версию этого верования, согласно которой личная активность мертвеца действительно признается, но орудием его мести является проклятие, исполняемое демоническими агентами. Теперь мы видим, что литература приписывает непогребенным мертвецам ту же личную активность в наказании тех, чье пренебрежение стало причиной их страданий, и теми же средствами. Разумно предположить, что и здесь мы имеем дело с модифицированной версией народного поверья о том, что непогребенные, как и убитые, не только становились *ревенантами*, о чем мы знаем, но и в качестве *ревенантов* сами наказывали тех, кто отказывался или пренебрегал должными похоронными обрядами.

Таким образом, один и тот же принцип управлял всей системой наказания людей, виновных либо в убийстве, либо в том, что они оставляли мертвых непогребенными, - принцип, согласно которому мертвец, которому они нанесли вред любым из этих способов, сам возмещал этот вред. Поэтому, когда мы переходим к рассмотрению реальных наказаний, нам больше не нужно беспокоиться о том, что литература приписывает их нанесение то ближайшему родственнику умершего, то божественному мстителю; но какой бы инструмент или орган ни использовался, мы знаем, что сам умерший, как считалось, контролировал и направлял его, и поэтому наказание, которое таким образом осуществлялось, считалось таким, как сам умерший желал и, по народному поверью, мог своими руками привести его в исполнение. Так, в "*Орестее*" наказание Клитемнестры фактически осуществляет Орест, а наказание Ореста поручается фуриям; но Орест - лишь слуга своего умершего отца, выполняющий работу возмездия под страхом понести то же наказание, если своим бездействием он согласится на преступление своей матери; а фурии - лишь слуги мертвой Клитемнестры, подстрекаемые ею к своему преследованию. Убийство Клитемнестры и страдания Ореста - это наказание, которое мертвый Агамемнон и мертвая Клитемнестра, даже в литературной версии истории, налагают, а в более примитивной и грубой форме могли бы наложить сами.

Но прежде чем подробно рассмотреть природу этих наказаний, нелишне будет напомнить о том, что в глазах древних греков убийство или убийство всегда представляло в двух различных аспектах[1139]. С одной точки зрения, это было тягчайшее из возможных повреждений, нанесенных человеку, которого убили. С другой стороны, оно было источником "загрязнения" (μίασμα, μῦσος, ἄγος), мерзостью для богов и опасностью для живых людей; Ибо пятно кровопролития воспринималось как заразный физический недуг, который загрязненный человек прикосновением или даже речью[1140] мог передать своим ближним, и не только им, но и местам, которые он посещал, - рынку, гавани, храмам[1141]; более того, даже святость изображений богов не была защищена от загрязнения его окровавленных рук[1142]. Короче говоря, в убийстве было два аспекта - моральный и религиозный; и требовалось как моральное, так и религиозное искупление. Зло, причиненное мертвецу, возмещалось страданиями, которые он в свою очередь на себя налагал; загрязнение, будучи прежде всего состоянием религиозной немощи (ибо оно влекло за собой, как говорит Платон[1143], враждебность богов), устранялось религиозной церемонией очищения.

Насколько четко было обозначено это различие в античности, видно из законов Платона об убийстве, как покажет краткое рассмотрение двух или трех особых случаев.

Во-первых, в самом ничтожном случае убийства, когда человек убивал собственного раба, он не нес никакого наказания, но был обязан очиститься[1144].

Во-вторых, в случаях крайней чудовищности, например, когда человек умышленно убивал своего отца или мать, религия не предусматривала никаких средств очищения. Вина за кровь вообще "трудно излечима"; но отцеубийство относилось к разряду грехов

"неизлечимых"[1145]. Поэтому такой убийца должен умереть, ибо, как говорит Платон, "нет другого способа очищения" в этом случае, кроме как заплатить кровью за кровь. Религиозное очищение в обычном смысле этого слова было отвергнуто, но требовалось крайнее наказание.

В-третьих, в большинстве случаев кровной вины, когда требовалось и очищение, и наказание, эти два действия были явно независимы друг от друга. Очищение невольного убийцы должно было предшествовать годичной отставке[1146]. Религиозная церемония очищала человека от загрязнений, но не могла освободить его от возмещения ущерба мертвому, которого он обидел, так же как отпущение грехов, произнесенное в христианской исповедальне, может освободить от юридических последствий преступления. Само дельфийское жречество, если верить свидетельству Эсхила, претендовало не более чем на власть очищения; ведь сам Аполлон, признав Ореста виновным в непредумышленном убийстве, но не в убийстве, даровав ему религиозное очищение, не вмешивается, чтобы спасти его от изгнания, которому по аттическому закону должен был подвергнуться даже неумышленный убийца; Более того, он даже соглашается с необходимостью бегства Ореста, просит его не падать духом до окончания скитаний и обещает лишь ограничить их и в конце концов избавить его от преследующих фурий[1147].

Различие между загрязнением и повреждением, между очищением и наказанием, таким образом, ясно признано, поэтому при исследовании отношений между мертвецом и его убийцей необходимо оставить в стороне чисто религиозный аспект вины за кровь и рассматривать наказание, наложенное на убийцу, просто как сведение счетов между человеком и человеком. В отношении загрязнения следует помнить только один момент: очищение даровалось убийце в интересах богов и людей, чьи обители иначе были бы осквернены его присутствием, и что мертвец не мог получить от этого никакого удовлетворения. Напротив, жажда мести естественным образом заставляла его ставить "невидимую преграду своего гнева" между виновным и теми алтарями богов, где только и можно было получить очищение, и таким образом держать врага по-прежнему загрязненным; ведь его загрязнение, поскольку оно представляло опасность для его близких, влекло за собой наказание в виде полного одиночества, пока он не очистится. Поэтому, когда, как будет показано далее, убитый описывается не только как мститель за свои обиды, но и как тот, кто стремится сохранить религиозную оскверненность убийцы, здесь нет смешения морального и религиозного аспектов убийства, но скорее пострадавший человек представляется как мстящий всеми возможными способами, не только непосредственно страданиями, которые он может причинить лично, но и косвенно лишениями, которые неизбежно влечет за собой состояние загрязнения.

О природе прямых актов мести, которые мы сейчас рассмотрим, лучше всего можно узнать из того отрывка "Хоэфоров", где изображены ужасные наказания, ожидающие Ореста, если он своим бездействием сделает себя соучастником преступления Клитемнестры. Мы уже узнали, что в этом случае нерадивый родственник подвергается точно такому же наказанию, какое он должен был оказать убийце. Поэтому то, что грозило Оресту, было тем, к чему уже была приговорена Клитемнестра. Названы те наказания, которыми, согласно народному суеверию, убитый, восставший в телесном облике из могилы, мог бы отплатить своему врагу. Ибо никто, полагаю, не предположит, что Эсхил, столь скрупулезно следовавший народной традиции во всем, что не противоречило драматическим приличиям, сам придумал всю схему наказаний, которая здесь изложена. То, что он был вынужден изменить способы наказания, чтобы избежать нелепости появления на сцене *реваншиста*, мы уже знаем и еще увидим; но насколько точно он придерживался общепринятой схемы наказаний, даже когда

был вынужден искать новые способы их нанесения, покажет подробное исследование, которому теперь должен быть подвергнут список наказаний.

Первое наказание - это физические мучения от проказы, которая разъедает тело и преждевременно старит страдальца. Сначала мы склонны удивиться, почему проказа выбрана мертвецом в качестве средства возмездия своему врагу; но небольшое размышление приведет нас к догадке, что в этом конкретном акте мести Эсхил не мог воспроизвести народную доктрину. Простолюдины верили в телесную активность мертвых; и если они также верили, что телесные страдания были частью наказания, которое понес убийца, то эти два убеждения, несомненно, должны были быть соотнесены; физические страдания убийцы должны были быть вызваны физической активностью убитого; Или, говоря более простым языком, если мы можем разъяснить древние суеверия с помощью современных, считалось, что убитый в виде *мстителя*, жаждущего мести, прыгает на свою жертву, разрывает ее зубами и высасывает из нее жизненную кровь. Понятно, что Эсхил не мог так грубо представить *мстителя*; он не мог вообразить перед зрителями зрелище мертвого Агамемнона, жаждущего настоящей крови; но столь же очевидно, что он знал об этом народном суеверии и имел его в виду, когда изображал ужасы проказы. Вместо телесного нападения *мстителя* он заменил естественный недуг, порожденный невидимым гневом мертвеца; но действие этого недуга он описал языком, подсказанным народным представлением о личном мстителе, более разумном в своих целях, но не менее свирепом в своих действиях, чем славянский вампир - "блейны, которые прыгают на плоть и зверскими челюстями выедают ее былую бодрость[1148]". Средства наказания меняются, но реальное наказание убийцы остается таким же, как если бы это была не проказа, а вампир, который прыгает на него, грызет его плоть и высасывает его жизненную кровь. Так верен Эсхил грубому народному представлению о возмездии, которое требовало, чтобы тот, кто пролил чужую кровь, выпил свою собственную кровь у своей жертвы.

Второе наказание - душевные муки того, кого "безумие и напрасный ужас, порожденный тьмой, сотрясают и сбивают с толку[1149]". И здесь наказание строго соответствует закону, согласно которому человек должен страдать по мере того, как он творил. Старая традиция, записанная и почитаемая Платоном, которой я уже касался, учит, что каждый человек, убитый насилием, сам был охвачен дрожью, ужасом и смятением духа и, соответственно, стремился отомстить, устранив и сбив с толку убийцу. Более ясного комментария к строкам Эсхила и желать нельзя. Платон объясняет, что ужас и смятение - он использует те же слова, что и Эсхил, - которые овладевают убийцей, являются точным аналогом душевных мук, которые его насилие обрушило на жертву. Эсхил в очередной раз внимательно следил за старой традицией народной религии. И совсем неважно, что в данном случае он называет эриний агентами, как ранее он сделал проказу орудием мести мертвеца. Фактические страдания, которым должен подвергнуться убийца, в данном случае также идентичны по характеру тем, которые он причинил своей жертве.

Третье наказание виновного в крови - скитания без друзей и изгоев; и это опять-таки не произвольное изобретение Эсхила, а четко предписанное той старой традицией, которая, по мнению Платона, оправдывала законное наложение годичной отставки даже на тех, кто пролил кровь невольно. Где же то соответствие, которого мы ожидали от рассмотрения первых двух наказаний, между этим третьим наказанием и страданиями мертвеца, который его назначает? Существует ли та же тонкость возмездия? Очевидно, да. Мертвец стал в народе *реваншистом*, странником из могилы, жалким в своем одиночестве, отрезанным от всякого дружеского общения с живыми людьми, еще не принятым в сообщество усопших, самым печальным изгоем. Таковы были страдания, к которым убийца своим актом насилия

привел свою жертву; таковы же и страдания, которые сам убийца должен был вкусить в своих скитаниях и одиночестве здесь, на земле, хотя это было лишь предвкушением более совершенных страданий в будущем. Воистину, даже при жизни убийца должен был страдать так же, как и творил.

И вот наступает четвертое наказание - смерть; хотя Эсхил в перечне наказаний, который мы имеем сейчас перед собой, лишь слегка касается этой, наиболее очевидной формы возмездия, в других местах он неоднократно подтверждает и многократно повторяет доктрину, что кровь взывает к крови[1150]. Возможно, в этом отрывке ему показалось, что, изобразив грызущие муки проказы, он в достаточной мере возвестил о неминуемом приближении смерти; возможно, он пропустил это мимо ушей как нечто незначительное по сравнению с тем ужасом, о котором еще предстояло рассказать. Ведь смерть не закрывала историю наказаний; виновный в крови, как воспевают фурии, "хоть и мертв, но не слишком свободен"[1151].

И вот мы переходим к последнему требованию мести: у отверженного нет друга, чтобы почтить его мертвое тело должными похоронными обрядами, благодаря которым только и можно было бы добиться желаемого распада, но он обречен лежать непогребенным, нетленным. Таково мое толкование заключительных строк рассматриваемого нами отрывка; и нет необходимости повторять защиту моего утверждения, что слово *ταρῖχευθὲντα* следует понимать в его буквальном и правильном смысле. Но не будет лишним отметить, что в "Эвменидах" сознание Эсхила все еще было проникнуто тем же народным верованием. Слово *ταρῖχέυεσθαι* означает в буквальном смысле, в котором я его употребил, удержание от разложения путем какого-то процесса лечения или высушивания; и, как ни фантастично это может показаться, именно этот процесс "высушивания", если можно так выразиться, фурии поручают Клитемнестре осуществить в отношении ее убийцы. Пусть это подтвердят слова самого Эсхила. Послушайте сначала, как призрак Клитемнестры своими последними словами подстегивает фурий к этой особой задаче:

σὺ δ' αἰματηρὸν πνεῦμ' ἐπουρίσασα τῷ
ἀτμῷ κατισχναίνουσα, νηδύος πυρὶ ,
ἔπου, μάραινε δευτέροισ διώγμασιν[1152].

"Встань и преследуй! Пусть дыхание твое оmyвает его кровь

С серой вонью, как если бы твои кишки были печью,

Пока он не будет изможден в удвоенной погоне".

Своими угрозами Оресту фурии доказывают, что не забывают о своем предназначении. В обмен на кровь, которую ты пролил, ты должен отдать мне высасывать красные соки из твоих живых конечностей. Ты сам должен стать моим мясом, моим ужасным напитком". Да, пока ты живешь, я осушу тебя, прежде чем брошу тебя под землю[1153]. И та же мысль еще раз подчеркивается в том связывающем заклинании, которое фурии произносят, чтобы выманить того, кого они уже считают своей добычей, из его тщетного убежища у алтаря Афины:

ἐπὶ δὲ τῷ τεθυμένῳ
τόδε μέλος, παρακοπὰ, παραφορὰ φρενοδαλῆς,

ῥμνος ἐξ Ἑρινύων,

δέσμιος φρενῶν, ἀφόρμικτος, αὐονὰ βροτοῖ ς[1154].

Над нашей жертвой так мы заклинаям,

Раскачивая и круша истерзанную душу,

Ликующая песнь мстителей,

Разжигая душу без колдовства лютни,

Заклятье, как засуха[1155] на смертных".

Таков дикий, странный припев заклинания фурий; и в его заключительной фразе повторяются заключительные слова обвинения Клитемнестры.

Неужели кто-то решится сказать, что у Эсхила не было особых причин трижды повторять одну и ту же угрозу в пределах двухсот строк? Ведь угроза наказания по сути одна и та же, хотя средства ее применения различны. То дыхание фурий испепелит кровь жертвы, то их губы высосут ее досуха, то магическое заклинание испепелит и уничтожит ее, но эффект всегда один и тот же: кровник будет лежать в смерти безжизненным трупом, уже "проклятым на нетление[1156] даже в той гибели, которая уничтожает все остальное". И единственная причина, по которой я могу предположить, что поэт настаивает на этой мысли, заключается в том, что здесь, как и во всех предыдущих наказаниях, он воспроизводит народное поверье, в основном такое же, как и в Майне сейчас, а именно, что убитый, став *мстителем*, высасывает кровь своего убийцы и делает его тоже в свою очередь *мстителем*.

Эсхил также не является единственным древним авторитетом для идеи такого возмездия после смерти. Платон, в уже цитированном отрывке из "*Федра*", предполагает действие гнева (μῆνις) убитого не только в настоящем времени, но и в будущем[1157]; а в его "*Законах*" есть положение, несомненно, его собственного изобретения, но восходящее к самому началу греческого законодательства, которое могло быть предназначено только для того, чтобы гарантировать полное возмездие убитого своему убийце даже после смерти. Человек, осужденный за умышленное убийство ближайшего родственника[1158], наказывался не только смертью, но и дополнительным наказанием: "присяжные и магистраты, убившие его, должны выбросить его труп нагим на назначенный перекресток за городом, и все магистраты, представляющие весь город, должны взять каждый по камню и бросить его на голову трупа и тем самым освободить весь город от вины, а затем они должны отнести труп на границы своей земли и выбросить его, согласно закону, непогребенным[1159]." Теперь мы знаем, что закон, назначая наказание в виде смерти, назначил его как удовлетворение требований убитого о мести. Государство, так сказать, встало на сторону мертвеца и помогло ему потребовать кровь за кровь. И опять же побивание мертвого тела камнями представителями города было призвано, как нам прямо говорят, освободить весь город от вины - от вины, то есть в глазах убитого, который в противном случае мог бы обрушить свой гнев на город, как если бы он согласился на преступление или слишком легкомысленно наказал его. Можно ли предположить, что государство руководствовалось какими-то иными мотивами при исполнении остальной части наказания? Несомненно, именно из уважения к желаниям убитого труп убийцы был оставлен непогребенным. Отказ от погребения был самым верным способом обречь человека на реанимацию и тем самым удовлетворить самые крайние требования своей бывшей жертвы.

Таким образом, детальное изучение эсхиловского каталога наказаний позволяет с уверенностью утверждать то, о чем мы уже имели некоторые свидетельства, а именно: все наказания, которым подвергался убийца, а по народным поверьям, и сам убитый от своего имени, были точным воспроизведением тех страданий, которые незаслуженно перенес сам убитый, и, как и положено, завершались тем, что виновный в крови становился, как и его жертва, *реваншистом*.

Главная проблема этого раздела теперь полностью решена; но, кроме того, пролился свет на характер, который греческий народ в древности приписывал *мстителям*, которые были не просто жалкими страдальцами, а активно участвовали в навлечении подобной гибели на тех, кто причинил им зло. И характер этих Мстителей очень близок к характеру современных *вриколаксов*. Правда, есть одно принципиальное отличие: древний Мститель направлял свой гнев исключительно на виновника своих страданий или, в крайнем случае, распространял его только на тех, кто, будучи обязанным осуществить его месть, проявлял при этом вялость и малодушие; современный же *Вриколакас* беспричинен в своем гневе и поражает всех без разбора, кто попадает к нему на пути. Но реальные страдания, которые причиняет *вриколакас*, идентичны тем, которые послужили Эсхилу основой для его рассказа о грозящих ужасах. Современные истории в изобилии рассказывают о том, как *вриколакас* набрасывается на свою жертву, разрывает ее и пьет ее кровь; как ужас перед его видом сводит людей с ума; как, чтобы спастись от него, целые семьи уходили с родного острова в изгнание[1160]; как смерть часто была результатом его нападений; и как те, кого *вриколакас* убивает, сами становятся *вриколаками*. Только его беспричинная и беспорядочная ярость обязательно имеет славянское происхождение; его действия - это действия тех древних *мстителей*, чьи собственные злодеяния по праву сделали их кровными мстителями. За исключением одной славянской черты, характеры *вриколаков* и древнего Мстителя идентичны.

И, пожалуй, наиболее ярко эта идентичность проявляется в одном случае, когда старый Мститель наказал не только непосредственного виновника своих злодеяний, но и целую общину, которая впоследствии предоставила виновному убежище. Мы заметили, как Антифон осмелился пригрозить афинским присяжным подобным наказанием от руки мертвеца, если они несправедливо оправдают его убийцу. В том же духе Эсхил заставляет фурий, как агентов мертвой Клитемнестры, угрожать всей земле Аттики ядовитым проклятием, которое должно уничтожить людей, зверей и травы в отместку за то, что они вырвали Ореста из их рук[1161]. И таков же страх, который в "*Финикии*" Еврипида побуждает Креона обратиться к виновному в крови Эдипу с таким призывом: "Нет, удались отсюда: воистину, не в презрении говорю я это, не во вражде к тебе, но из-за твоих мстителей, в страхе, чтобы земля не пострадала[1162]". В таких случаях наказание, которым угрожают целой общине, хотя и является разумной мерой, но приближается к беспорядочному насилию современных *вриколаков*.

За исполнением подобных угроз мы должны обратиться к "*Прошениям*" Эсхила, и там мы найдем описание именно такого опустошения, которому, как говорят, подверглись жители Санторини и многих других мест в семнадцатом веке. Эсхил рассказывает, как "пришел в Аргивскую землю с берегов Наупакта Апис, сын Аполлона, целитель и провидец, и очистил землю от чудовищ, уничтожавших человечество, даже от тех, кого Земля, запятнанная загрязнениями крови, пролитой в древности, послала в гнев творить хаос, страшная, как драконье отродье, чтобы обитать среди них[1163]". Что же представляли собой эти чудовища? Я рискну сказать, что любой современный греческий крестьянин, если бы он только прочитал и понял эсхиловское описание, дал бы лучший комментарий к этим

строкам, чем самое ученое рассуждение на эту тему, написанное любым ученым; и его комментарий был бы сведен к одному слову *vrykolakes*. Ибо, каким бы энергичным ни было описание, его сила проистекает не столько из драматического словотворчества, сколько из верности ужасам народного суеверия, и ни один другой отрывок не смог бы так полно показать единство древней и современной веры. Ибо хотя в реальном языке присутствуют все слова[1164], которые в древности были связаны с суеверием - "загрязнение", которое происходит от кровопролития, "гнев", который следует за ним и в котором сама Земля здесь признана причастной, и "посылание" Землей Мстителей - мысль отрывка точно отражает то, во что до сих пор верят греческие крестьяне: насильственная смерть - одна из главных причин воскрешения, что Земля посылает мертвеца, яростного для разрушения, и что с другими такими же, как он, он вступает в сговор и заговор в настоящих драконьих отрядах; И люди до сих пор рассказывают об одаренных провидцах и целителях, таких как Апис, которых в спешке вызывают в охваченные паникой деревни, чтобы они успокоили вредителей. Эсхиловы κνῶδαλα βροτοφθόρα, "чудовища, уничтожающие человечество", действительно мало чем отличаются от современных *вриколаков*.

Не ясно ли тогда, из каких источников Эсхил черпал свое представление о фуриях? Мы видели, как в драматических целях они были заменены *на мстителя*, осуществляющего свою собственную месть. Сама Клитемнестра в телесном облике должна была бы стать мстительницей, если бы народное суеверие не было в этом отношении слишком грубым; но ее место в реальном исполнении мести занимают эринии, а сама она появляется лишь в виде призрака, чтобы побудить их к работе. Но разве, совершив эту замену, Эсхил не перенес на Эриний весь характер и даже внешность, которые в народе приписывают человеческому Мстителю? Они черны и отвратительны на вид[1165]; их дыхание смертельно опасно при приближении[1166]; запах крови доставляет им радость[1167]; они идут, как гончие, по следу своей жертвы[1168]; они терзают ее и телом, и душой[1169]; они вцепляются в ее живые конечности и питаются ее кровью[1170]; а если кто укроется от их преследования, то яд их гнева, как чума, падает на землю и опустошает ее[1171]; они чудовища, κνῶδαλα[1172]- и повторение этого слова знаменательно - отвратительные и для богов, и для людей[1173]. Это описание, несомненно, не то, которое сам Эсхил придумал бы для существ, которым впоследствии должны были поклоняться как "почитаемым богиням", σεμναὶ θεαί. Трудность этого перехода в самой пьесе не может не привлечь внимания каждого читателя; это трудность, которую не смог устранить даже гений Эсхила. Зачем же он нарисовал столь отвратительный портрет Эриний в предыдущей части пьесы? Зачем он создал эту трудность? Причина, как я полагаю, в том, что он снова, и на этот раз почти слишком точно, следовал народным традициям и, не желая изображать на сцене настоящего *мстителя*, перенес на этих демонических агентов, с помощью которых совершалось возмездие, все атрибуты, которые народ ассоциирует с прототипами современных *вриколаков*.

Таким образом, история современной веры в *вриколаков* была полностью прослежена. Древние также верили, что по определенным причинам - в основном по тем же, что и сейчас, - люди обречены оставаться нетленными после смерти и восставать в телесной форме из своих могил, и что один класс этих *реваншистов*, а именно те, у кого были собственные обиды, за которые они должны были отомстить, причиняли своим врагам (и тем, кто их защищал или укрывал) те же страдания, которые, как теперь принято считать, беспричинно причиняются всеми классами *вриколаков* человечеству в целом, без какого-либо оправдания, такого как естественное желание отомстить, в случае тех, чье воскрешение не является результатом какого-либо ущерба или пренебрежения со стороны других людей, и без какого-либо различия между другом и врагом со стороны тех, кто действительно должен

отомстить за причиненный ущерб. Уберите неразумный элемент в характере *vrykolakas*, и *мститель*, в которого верили жители Древней Греции, останется.

Но если они верили в него, то должны были называть его каким-то именем. Фраза Эсхила κνώδαλα βροτοφθόρα, "чудовища, уничтожающие человечество", - это скорее описание, чем имя. Как же назывались разумные *вриколаки* Древней Греции? Это единственный вопрос, на который необходимо ответить, чтобы сделать наше исследование полным.

Вкратце я отвечу так: особый класс *мстителей*, с которым в основном связан настоящий раздел, - Мстители крови - был известен под тремя названиями: μιάστωρ, ἁλᾶστωρ и проοστρόπαιος, но в литературе нет слова, которое могло бы служить собирательным обозначением для всех классов в равной степени. Я надеюсь, однако, показать, что греческий язык изначально не был дефектным в этом отношении, но что термин ἁλᾶστωρ, хотя и регулярно использовался с V века и далее в узком смысле мстителя, первоначально имел более широкое применение и обозначал просто *реваншиста*.

Толкование, которое я даю этим трем словам, не является общепринятым. Любой, кто обратится к лексикону, обнаружит, что каждому из этих трех слов приписывается двойное значение в связи с кровной виной. Все три слова обозначают либо бога, который наказывает виновных в крови, либо виновного в крови человека, который подвергается наказанию. Таким образом, бог, как утверждается, может называться μιάστωρ (буквально "загрязнитель"), потому что он наказывает загрязненных - несколько очевидная ошибка; или, опять же, ἁλᾶστωρ, потому что он "не забывает", а наказывает грешника - вывод, который, как я покажу позже, не может быть принят; или, в-третьих, проοστρόπαιος, как существо, к которому "обратился" убитый и которого просили отомстить за его дело - несколько нестандартный путь для того, чтобы это слово пришло к своему активному значению "мститель". Во-вторых, говорят, что человек назывался μιάστωρ, когда, будучи сам загрязненным, он мог стать "загрязнителем" других людей, с которыми вступал в контакт - мнение, безусловно, заслуживающее защиты; ἁλᾶστωρ как тот, чей грех "не может быть забыт" - толкование, почти не поддающееся серьезному обсуждению; и проοστρόπαιος, потому что, будучи виновным в крови, он "обратился" к какому-то богу за очищением - объяснение, которое может быть правильным, и поэтому слово стало обозначать в целом загрязненного человека, который все еще нуждается в очищении.

Таким образом, на мой взгляд, как я уже указывал, большая часть информации в лексиконах относительно этих трех слов неточна; и мои причины оспаривать принятые толкования будут изложены по пунктам, когда я буду предлагать свои собственные толкования вместо них.

Что касается первой группы значений, приписываемых этим трем словам, благодаря которым они так или иначе стали употребляться с общим активным значением "мститель", то я буду утверждать, что, если говорить об их первичном и строгом употреблении, все три слова применялись не к богам, а к людям - тем, кто, будучи убит, стремился отомстить своим убийцам, - и лишь во вторую очередь распространялись на агентов, божественных или человеческих, которым эти мертвецы поручали задачу отмщения; Но я также постараюсь показать, что касается буквального значения этих трех слов по отдельности, что толкование, с помощью которого из них обычно извлекается окончательный смысл "Мститель", в каждом случае неверно, и что, в частности, в случае слова ἁλᾶστωρ, правильное понимание его первоначального значения дает очень важные результаты.

Что же касается второй группы значений, в которой эти три слова обозначают три лишь слегка различающихся аспекта одного и того же человека - убийцу, который *μιάστωρ* как загрязненный и распространяющий загрязнение, *ἄλῃστωρ* как преследуемый мстью, и *προστρόπατος* как все еще нуждающийся в очищении... Я буду утверждать, что этих предполагаемых употреблений первых двух слов не существует, а что касается третьего, то я выскажу предположение, но только предположение, относительно того, каким образом оно приобрело это значение, которое оно, несомненно, имело.

Будет удобно сначала рассмотреть *μιάστωρ* и *ἄλῃστωρ* как параллельные в употреблении на протяжении всего времени, а *προστρόπατος* оставить для последующего рассмотрения.

Самый яркий пример того, что я считаю первоначальным употреблением *μιάστωρ*, приводится у Еврипида. В сцене взаимного осуждения Медеи и Ясона, после того как в отместку за неверность мужа она убила их детей, из ее уст наконец-то вырывается жестокая колкость, когда она указывает на мертвых: "Они больше не живут: "Эта правда, по крайней мере, ужалит тебя"; и Ясон отвечает: "Нет, но они живут, чтобы отомстить твоей голове (*σὺ κάρᾳ μιάστορες*)^[1174]." Никакой язык не мог быть более простым, более ясным. Те самые дети, которые лежали убитыми у ног Медеи, они, и никто другой, должны были стать *Μιαστοрами*, мстителями за свою нечестивую смерть.

Но, конечно, у этого слова есть и другие применения. Когда Эсхил^[1175] заставляет Эриний угрожать, что даже когда Орест скроется под землей, он найдет другого мстителя (*μιάστορα*), который будет мучить его вместо них, Весь смысл отрывка заставляет нас понять, что этот другой мститель - некое божество или демон из подземного мира - божественный, а не человеческий *Μιαστωρ*, но в то же время тот, кто будет действовать, как и сами Эринии, от имени убитой Клитемнестры.

И снова тот же термин применяется к живому человеку, когда он, как ближайший родственник убитого, обязан отомстить. На этот раз Софокл - наш авторитет, а человек, о котором говорится, - Орест. "Часто, - говорит Электра Клитемнестре, - часто ты упрекала меня в том, что я спасла его, чтобы отомстить тебе (*σοὶ τρέφειν μιάστορα*)^[1176]".

Таким образом, эти три отрывка иллюстрируют тройное применение имени *Μιαστωρ*, и вопрос, на который необходимо ответить, заключается в том, какое из них представляет собой основное употребление этого слова. Умножение примеров каждого или любого из них не принесет пользы; вопрос не в частоте употребления каждого из них; самое распространенное не обязательно является самым ранним. Как же тогда ответить на этот вопрос? Я думаю, что на него уже есть ответ. Мы видели, что в народных поверьях убитый был главным мстителем за свои обиды, и что даже в литературе, когда исполнение мести полностью передается либо ближайшему родственнику, либо какой-то демонической силе, убитый все равно признается главным, а остальные - лишь его агентами. Именно это отношение между ними и решает вопрос. Не принципал действует от имени своих агентов, а агенты - от имени своего принципала. Таким образом, имя *Μιαστωρ* сначала принадлежало самому мертвецу, и только потом было распространено на тех, кто мстил от его имени.

Вот и все об употреблении этого слова. Далее, как оно приобрело значение "мститель", которым, несомненно, обладало? Это может быть только вопросом мнения. Но поскольку мне представляется нелогичным и ненаучным предполагать, что слово, которое по причинам образования должно было сначала означать "тот, кто загрязняет окружающую среду", могло прийти к значению "тот, кто наказывает за загрязнение", я могу, по крайней мере, предложить альтернативное предположение. Убитый человек, признаю, вряд ли мог быть "причиной" загрязнения своего убийцы, или, во всяком случае, он мог вызвать его только

непроизвольно. Но его вполне можно рассматривать как активного человека, лишаящего убийцу средств очищения и поддерживающего загрязнение, так сказать, свежим и вирулентным, с намерением изолировать своего врага и изгнать его из обители своих собратьев. Некоторый признак такой деятельности дают Эринии, действующие, как всегда, от имени Клитемнестры; они отказываются признать очищение, дарованное Аполлоном Оресту, и, кроме того, говорят, что их задача - "сохранять темным и свежим пятно крови[1177]". Убитый, таким образом, может считаться если не причиной и творцом, то, по крайней мере, способствующим загрязнению и воссозданию своего врага, и, не давая пятнам крови поблекнуть или очиститься, совершает часть своего возмездия. Таким образом, переход от значения "загрязнитель" к значению "мститель", по крайней мере, как я полагаю, является понятным. Однако это лишь побочный вопрос. Важно то, что слово *Miastor*, как бы оно ни означало "мститель", в первую очередь относилось к самому *мстителю* и лишь во вторую очередь - к какому-либо богу.

Следующее имя, которое мы рассмотрим, ἄλᾱστωρ, обычно считается синонимом μιάστωρ, обозначая в реальном употреблении "бога мести" и означая буквально "тот, кто не забывает о кровной вине". Я тоже считаю его синонимом *Μιαστορα*, но обозначающим, таким образом, прежде всего не бога, а человеческого *мстителя*, жаждущего мести, и лишь затем, в результате переноса употребления, бога или живого человека, действующего от имени мертвых; что же касается предполагаемого происхождения, то я считаю его абсолютно несостоятельным.

И сначала о применении этого слова; после, как я надеюсь, довольно исчерпывающего изучения отрывков классической литературы, в которых оно встречается, я должен признаться, что, хотя случаи его использования гораздо более многочисленны, чем случаи использования *Μιαστορα*, я все же не могу выбрать три отрывка и сказать: "Вот мои доказательства тройного применения этого слова". В самом деле, все, что я могу доказать на основании только одного отрывка, - это существование того, что, как я полагаю, было самым редким из трех случаев использования - применение имени *Аластор* к родственнику умершего человека, как к исполнителю его мести. Как Софокл говорит о том, что Орест был сохранен в качестве *Μιαστοра*, чтобы отомстить Клитемнестре за смерть отца, так и Эсхил заставляет того же Ореста назвать себя *Аластором* в связи с местью, которую он совершил. "Царица Афина, - молится он, - по велению Локсия я пришел; прими меня милостиво, мститель, каков я есть, не убийца и не осквернитель... ἄλᾱστορα, οὐ προοτρῴπαιον, οὐδ' ἄφοιβαντον χέρα[1178]". Я убежден, что это правильная интерпретация отрывка. Лексиконы действительно приводят эту строку в качестве примера предполагаемого пассивного значения ἄλᾱστωρ - тот, кто страдает от божественного возмездия, проклятый негодяй[1179]; и я признаю, что такое значение придавало бы отрывку приемлемый смысл; ведь Орест действительно страдал от мести Эриний. Но я считаю, и постараюсь доказать это позже, что ἄλᾱστωρ никогда не имело пассивного значения, и, кроме того, я утверждаю, что активное значение "мститель", которое я приписываю этому слову здесь и в других местах, само по себе гораздо предпочтительнее. Ибо Орест во всем оправдывается[1180]; он отомстил за убийство, а не совершил его; он исполнил долг перед своим умершим сыном, а не совершил безрассудное преступление против своей матери; он действительно убил ее, но его мотив был благочестивым, а предписание его поступка - божественным. Исходя из этого, во-первых, из активного значения слова, во-вторых, из всей тенденции защиты Орестом своего поведения и, наконец, из точной параллели, которую дает использование Софоклом слова *Miastor*, я уверен, что *Alastor* в применении Орестом к себе означает "мститель".

То, что это слово, однако, не относилось в первую очередь к родственнику, действующему от имени убитого, будет признано всеми; в подавляющем большинстве отрывков явно подразумевается какое-то сверхъестественное существо. Но слишком поспешно было принято считать, что сверхъестественные мстители всегда были богами или демонами; в том, что они часто так представлялись, я не сомневаюсь, но, по сути, я не обнаружил ни одного отрывка классической литературы, который бы окончательно и абсолютно требовал такого толкования. Во многих случаях вероятность говорит в пользу того, что *аласторы* - это класс демонов-мстителей; во многих других случаях можно с равным успехом или даже лучше предположить, что это сами умершие люди в личном обличье.

На чем же основывается принятое представление о том, что *Аласторы* всегда были богами? Возможно, можно утверждать, что слово "*Аластор*" нашло место среди множества эпитетов и титулов, которыми поклоняющиеся Зевсу люди наделяли [его\[1181\]](#), чтобы указать на особое проявление его всеохватывающей власти, которого желали их сердца. Можно также утверждать, что Климент Александрийский относит *Аласторов* к тем классам богов, которых языческие греки по шаловливости своего воображения превратили в типы и олицетворения низменных человеческих страстей[\[1182\]](#). Но ни один из этих фактов не может служить основанием для утверждения, что *аласторы* были прежде всего и обязательно богами. Случайное употребление слова в качестве эпитета Зевса не может служить доказательством общего применения этого слова к классу низших богов; в то время как заявление Климента - это заявление человека, намеренно очерняющего всю греческую религию, не ценящего и не желающего ценить ее утонченность, а скорее желающего полностью уничтожить ее, ее лучшие и худшие элементы, потоком своей инвективы и порицания. *Аласторы* представлялись ему сверхъестественными существами, наделенными языческим инстинктом мести, ложными богами или дьяволами, подходящими объектами, на которых можно излить чашу праведного гнева и христианского презрения. Он не стремился быть полностью справедливым или полностью точным. В самом деле, источники, из которых он почерпнул идею о том, что *Аласторы* были богами, по-прежнему открыты для нас; именно греческих трагиков он считает виновными в этом непотребном изобретении; именно греческие трагики остаются для нас источником информации об этих Мстителях, и при ближайшем рассмотрении становится ясно, что они не были в первую очередь или обязательно богами.

Единственный отрывок из греческой трагедии, который часто рассматривается как доказательство в пользу причисления Климентом *Аласторов* к богам, при более полном исследовании скорее опровергает эту точку зрения. В "*Персах*" Эсхила гонец, сообщающий царице о бедствии, постигшем персидский флот, возлагает ответственность за него на сверхъестественные силы:

ἤρξεν μὲν ὧ δέσποινα, τοῦ παντὸς κακοῦ
φανεῖς ὡς ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων ποθέν[\[1183\]](#).

Обычно это означает, что начало бедствия было вызвано внезапным появлением "какого-то мстительного или злобного божества". Но в других местах "*Трагедии*" ἀλάστωρ рассматривается не как прилагательное, а как субстантив; и, поскольку здесь нет необходимости предполагать иное, чем обычное употребление этого слова, лучше перевести фразу "некий мститель или злобный бог". Другими словами, реальный, пусть и неэмфатический, контраст, подразумеваемый в этой фразе, не между ἀλάστωρ и κακός - там нет контраста[\[1184\]](#), - а между ἀλάστωρ и δαίμων. Таким образом, вывод скорее состоит в том, что *Аластор* в этом отрывке не был задуман как божество.

В греческой трагедии есть и другие отрывки, в которых баланс вероятности, как мне кажется, склоняется к интерпретации имени *Аластор* в смысле *мстителя*, а не бога. Два таких случая встречаются в "*Медее*" Еврипида - в той самой пьесе, которая, заметим, содержит совершенно очевидное утверждение, что умершие дети Медеи сами являются *Миасторами*, которые ее накажут. Первая - в сцене, где Медея готовится к совершению своего преступления. Страстная любовь к детям, страстная ревность и ярость к их отцу сменяют друг друга в трагическом смятении, пока напряженная агония духа не вырывается на свободу в этой яростной клятве,

"Нет, клянусь Мстителями, что таятся в глубине ада,

Никогда не будет так, чтобы я оставил

Моих детей на поругание врагам".

Конечно, они должны умереть, и раз так,

'Twas my womb laid them, 'tis my hand shall slay[1185]'.

Клятва была бы сильной и страшной, даже если бы *Аласторы*, чьему гневу Медея бросает вызов, были богами или духами; но сила и ужас удваиваются, если *Аласторы* здесь того же порядка, что и те, кого Ясон называет *Миасторами* чуть позже в той же драме, и если поэтому среди тех Мстителей, именем которых была принесена убийственная клятва, вскоре должны были оказаться те самые дети, которых Медея любила больше всего и которых она обязалась убить самым жестоким образом.

Второй отрывок относится к вспышке ярости Ясона против Медеи, когда он впервые узнает о ее преступлении. Это твой мститель, которого боги напустили на меня; ведь ты действительно убила своего родного брата у его собственного очага или когда-либо ступала на стройный корпус Арга[1186]". Конечно, мы должны понимать, что мертвый Абсирт - это сам *Аластор*, ибо на этот раз назван только один *Аластор*, и то в отличие от богов (θεοί), и что Ясон отвлек на себя часть гнева мертвеца, женившись на виновной в крови женщине. Опять же, толкование *Аластора* в том же смысле, в котором чуть позже в той же сцене, несомненно, используется *Миастор*, если не необходимо, то гораздо предпочтительнее.

Перечислять здесь все отрывки греческой трагедии, в которых это слово может быть выгодно понято, и в то же время ни один из них не является окончательным доказательством моей точки зрения, означало бы обременить это исследование без всякой цели; но мне, возможно, будет позволено выбрать один пример из истории кровной вины, отличной от той, в центре которой находится Медея.

Речь пойдет о той сцене в "*Фюрерах Геракла*", в которой герой, находящийся в здравом уме и переполненный ужасом перед ужасным убийством собственных детей, которое он совершил в момент внезапного безумия, получает от Тесея утешение и совет. В самом начале этого разговора, когда Тесей еще не успел успокоить страдания или направить действия своего пораженного друга, Геракл с горечью в душе взывает к нему,

Тесей, ты видишь мой триумф над моими детьми?

И Тесей с кроткой простотой отвечает,

Я слышал, а теперь вижу беды, что ты мне показал".

И далее следуют строки:

НР. τί δῆτά μου κρᾶτ' ἀνεκάλυψας ἥλιω

ΘН. τί δ' οὐ; μαιίνεις θνητὸς ὦν τὰ τῶν θεῶν;

НР. φεῦγ', ὦ ταλαίπωρ', ἀνόσιον μίασμ' ἐμόν.

ΘН. οὐδεὶς ἀλάστωρ τοῖς φίλοις ἐκ τῶν φίλων[1187].

Она. Зачем же ты обнажила мою голову перед Солнцем?

Тезис: Нет, почему же? Можешь ли ты - простой человек - сохранить божество?

Она. Но беги от себя, не рискуй, что я запятнаю себя кровной виной.

Тезис: Там, где любовь соединяется, кровопролитие не мстит.

Именно связь и значение двух последних строк я хочу кратко обсудить. Тесей употребил слово "запятнанный" (μαίνεις), и Геракл сразу же ухватился за него, подчеркнул его и предупредил своего друга, чтобы тот уходил, дабы не заразиться; а затем Тесей отвечает (если переводить дословно): "Ни один мститель крови не идет от тех, кто любит, против тех, кто любит". Что это значит? Эту фразу часто переводят так, будто Тесей хотел сказать: "Нет, я останусь, ибо, хотя кровный мститель, возможно, и преследует тебя, Геракл, я не боюсь, что он тронет меня, любящего тебя как друга[1188]". Поистине великодушное и сочувственное высказывание! И как это согласуется с тем прекрасным порывом чувств, с которым он за мгновение до этого отказался от предостережения:

"Зачем ты предупреждаешь меня о крови, подняв руку?

В страхе, что я буду запятнан речью твоей?

Я не верю, что мне не повезло с тобою.

Там, где когда-то было хорошо; тот час должен привлечь мое сердце.

Когда ты вывел меня из смерти на свет;

Я ненавижу друзей, чья благодарность стареет,

Я ненавижу человека, который наслаждается удачей.

Но не встретит с другом непогоду[1189]".

Тот ли это человек, чьи слова, сказанные мгновение спустя, будут истолкованы так: "Я не убегу, потому что опасность, грозящая моему другу, не может причинить мне вреда"? Мысль глубже, великодушнее, чем это. Тесей думает не о себе, а о своем друге. Его внимание привлекает слово "загрязнение", употребленное сначала им самим, а затем подхваченное Гераклом. Был ли его друг "загрязнен" кровавым подвигом, совершенным в безумии, искупленным слезами? Осквернен? Да, в том смысле, что требовалось религиозное очищение[1190]. Он не может отрицать загрязнения. Но могло ли это деяние быть наказано так, как принято наказывать убийство близких родственников? Могли ли дети, пусть и убитые рукой собственного отца, желать мести тому, кто любил их и был любим ими? Нет, - смело отвечает он, - загрязнение (μίασμα) есть, но никакой *Аластор*, никакой мститель за кровь, не может прийти от тех, кто любит, против тех, кто любит". Как же Тесей представляет себе

Аластора, который, если бы не узы любви между отцом и его мертвыми детьми, стал бы мстить за их смерть? Фраза, которую он использует, двусмысленна - возможно, намеренно двусмысленна - οὐδεὶς ... ἐκ τῶν φίλων. Это может означать в равной степени как "никто из любящих", так и "никто, исходящий от любящих". Но когда в этом отрывке отмечается близкое соответствие μιάσμα, "загрязнение", и ἀλάστωρ, "мститель", а также если вспомнить, что мертвые дети Медеи в других местах прямо названы *Miastores*, трудно предположить, что публика, знакомая с верой в то, что мертвые сами мстят за свои обиды, не истолковала бы двусмысленную фразу как "ни один из этих детей не восстанет из могилы как Аластор, ибо любовь сильнее мести".'

Но все сомнения, которые еще остаются, рассеиваются, когда мы обращаемся от употребления слова *Alastor* к его происхождению и спрашиваем, как оно приобрело значение "мститель". Каково его происхождение?

Древние выдвинули две гипотезы, о которых пишут ранние комментаторы и лексикографы[1191]. Первая связывает слово с корнем λανθάνω, "ускользаю от внимания", и извлекает значение различными способами, оставляя возможность выбора, например, означает ли оно бога, от внимания которого ничто не ускользает, или человека, совершающего поступки, которые не могут ускользнуть от внимания какого-то бога. Другая гипотеза относит это слово к корню ἀλάομαι, "я блуждаю". Именно между этими двумя предложенными деривациями и лежит наш выбор; не могут нам помочь и крупнейшие современные авторитеты. Курциус[1192] безоговорочно принимает второе, Бругманн[1193] - первое, и ни один из них даже не упоминает о возможности альтернативы. Поэтому я должен обсуждать этот вопрос без ссылок на эти авторитеты, зная, что, если я противоречу одному из них, у меня есть одобрение другого.

Является ли тогда ἀλάστωρ, в смысле "не забывающий", возможным образованием от корня λανθάνω? Я сам отвечаю на этот вопрос решительно отрицательно, и причины этого следующие. Субстантивы, обозначающие агенса и образованные с помощью суффикса -τωρ (-тор-), могут быть образованы только непосредственно от глагольной основы, как ῥήτωρ от ῥεε или ῥεε, появляющийся в ἐρεω и т. д., μῆτωρ от основы μῆδομαι, ἀφῆτωρ, отвечающий глаголу ἀφίημι, ἐπιβῆτωρ - ἐπιβαίνω. Именно среди этих и других подобных примеров Бругманн помещает аномальное ἀλάστωρ, которое должно быть связано с ἄλαστος, λήθω. Но очевидно, что для того, чтобы ἀλάστωρ мог быть параллелен, скажем, ἀφῆτωρ, мы должны постулировать существование невозможного глагола ἄ-λήθω или ἄ-λανθάνομαι, "не забываю". Не улучшит дела и предположение, во-первых, об образовании непосредственно от λήθω агенса *nomen agentis* в форме λάστωρ, "забывающий"; ибо приватив ἄ- появляется только в прилагательных и наречиях и в таких глаголах и субстантиватах, которые образуются непосредственно от них, как ἀμνημονεῖν от ἀμνήμων и т. д., и не может быть префиксом по желанию к существу или глаголу, не образованному таким образом; ἀλάστωρ не более мог быть образован от гипотетического существительного λάστωρ[1194], чем гипотетический глагол ἄ-λανθάνεσθαι мог быть образован от λανθάνεσθαι. Этимологически производное ἀλάστωρ от ἄ- privative и корня λήθω невозможно, и его значение "мститель" не развилось из значения "тот, кто не забывает".

С другой стороны, для связи ἀλάστωρ с глаголом ἀλᾶσθαι, "бродить", не может быть сделано исключение. Не только образование простое, но и точная параллель напрашивается. Как субстантив μιάστωρ стоит перед глаголом μιάινω, так и субстантив ἀλάστωρ стоит перед

побочной формой ἄλῶραι, которая довольно часто встречается в трагедии, ἄλαινω[1195]. Отсюда следует, что ἄλᾶστωρ первоначально означало "странник".

Но когда это первичное значение обнаружено, не может быть никаких сомнений относительно первичного применения термина. Из трех возможных исполнителей мести - самого *мстителя*, некоего демонического агента и ближайшего родственника - только первого можно с полным основанием назвать "странником"; более того, мы знаем, что убитый человек действительно был так задуман и что среди наказаний, которыми он стремился заставить своего убийцу понести ту же участь, что и он сам, одним из самых заметных было наказание в виде скитаний и изгнания. Таким образом, имя *Аластор*, как и имя *Миастор*, обозначало в первую очередь самого мертвеца и лишь во вторую очередь распространялось на человеческих или божественных агентов, желающих отомстить за него.

Остается только выяснить, как значение "мститель" развилось из значения "странник" и настолько полностью вытеснило его, что имя *Alastores* распространилось на тех агентов, которые в очевидном смысле не были "странниками", а просто "мстителями".

Впервые это слово встречается в "*Илиаде*", как имя собственное греческого воина[1196]. Этот факт свидетельствует о том, что слово еще не приобрело того дурного смысла, который оно, несомненно, несет в греческой трагедии. Можно полагать, что оно использовалось скорее в своем первоначальном и буквальном смысле "странник", и принятие такого слова в качестве имени собственного полностью соответствует принципам гомеровской номенклатуры. Гектор, Нестор, Местор - известные имена того же класса.

Иначе, чем в качестве имени собственного, это слово в Гомере не используется, и, насколько мне известно, оно вообще не встречается до времен Эсхила. Именно в этот промежуток времени, должно быть, и произошла эволюция значения; ведь к эпохе Эсхила идея мести - и мести ужасной - стала обычным значением этого слова. Я считаю, что за прошедшие века произошла постепенная дифференциация нескольких слов, которые одинаково первоначально обозначали "странника", причем дифференциация такая, что ἄλῆτης оставался обычным и общим термином, а ἄλᾶστωρ постепенно ограничивался странником из мертвых, *ревенантом*; и что впоследствии из значения *ревенанта* любого и всякого рода он стал ограничиваться тем единственным классом *ревенантов*, чьи странствия были продиктованы желанием отомстить - классом, к которому всегда относилось название *Miastores*.

Некоторым доказательством первого этапа в этом развитии значения служит трагическое использование глагола, от которого образовано это существительное; ведь в обеих его формах, ἄλᾶσθαι и ἄλαινειν, он продолжал применяться к любому из беспокойных мертвецов, когда существительное ἄλᾶστωρ, как я полагаю, стало относиться только к Мстителю. Действительно, можно подумать, что и Эсхил, и Еврипид догадывались о происхождении и более раннем значении субстантива; ведь хотя идиома не позволяла им использовать ἄλᾶστωρ в широком смысле для обозначения любого *ревенанта*, они определенно использовали соответствующий глагол в контексте, который предполагает, что те, кто таким образом "блуждают", не представлялись им как смутные бесплотные призраки, но обладали для них скорее реальной сущностью и физическими чертами *ревенанта*. Так, в "*Эвменидах*", хотя Клитемнестра не может быть допущена к роли *реванишиста* и предстает только в виде призрака, более грубое и популярное представление о ней явно присутствует в сознании поэта. Как призрак, она указывает на раны, нанесенные руками ее сына[1197]; как призрак, она призывала эринийцев к мести "от имени самой ее души" (τῆς ἐμῆς πέρι ψυχῆς)[1198].

Странные жесты и странный язык, если бы так называемый призрак был задуман как простая развоплощенная душа! Но народное представление о *реванише* проникало даже сюда. И не та же ли это концепция, которая подсказала фразу αἰ σחרῶς ἀλῶμαι, "Я скитаюсь в бесчестии"[1199]? По народным представлениям, как мы знаем, убийца должен был скитаться после смерти, страдая от того, что он совершил; и именно как убийца[1200] Клитемнестра объявляет себя обреченной на позорные скитания. В слове "скитаться" ἀλᾶσθαι заключены страдания, которые убийца, как и его жертва, должен испытывать после смерти. Вполне вероятно, что и имя ἀλάστωρ первоначально применялось к любому "страннику" - будь то убийца или убитый - до того, как оно приобрело оттенок мстительности и стало относиться только к последнему.

И снова Еврипид использует тот же глагол в отношении того, чье тело не было погребено. На этот раз связь с кровной виной полностью отсутствует, а строки представляют собой просто жалобу пленной жены по мужу, убитому в бою: "О любимый, о муж мой, мертв ты и бродишь непогребенный, слезами не политый" - σὺ μὲν φθίμενος ἀλαίνεις, ἄταπτος, ἄνυδρος[1201]. 'Бродить непогребенным' - может ли быть более простое описание *реваниша*? Разве не в этом состоит вся беда непогребенных мертвецов - в том, что они вынуждены скитаться? Почти невозможно представить, что имя *Аластор*, "странник", первоначально применялось только к одному классу бродячих мертвецов - к тем, чьи странствия были направлены на месть, а не к тем, чьи странствия были более бесцельными, более жалкими, чье существование можно было бы свести к одному слову "странствия". В какой-то период между эпохой Гомера и эпохой Эсхила *Аластор*, как я полагаю, означал просто *мстителя*.

Как же тогда объяснить тот каприз языка, который, согласно этому трагическому обычаю, позволил всем несчастным мертвецам говорить "скитаться" (ἀλᾶσθαι, ἀλαίνειν), но, по-видимому, запретил называть их "скитальцами" (ἀλάστορες)? Как *Аластор* приобрел значение "мститель" и стал ограничиваться только одним классом *реванистов*?

В качестве ответа на этот вопрос достаточно указать на то, что те *мстители*, которые стремились отомстить за свои обиды, скорее всего, всегда занимали видное место в народном суеверии просто потому, что внушали наибольший ужас народному сознанию; другие *мстители* были безобидны, и, как безобидные, могли быть мало замечены и редко названы; и наиболее заметный класс мог таким образом присвоить себе имя, которое, как положено, принадлежало всем. Но есть и другое влияние, которое если и не вызвало, то, по крайней мере, облегчило и ускорило это изменение - влияние слова ἄλαστος, "незабвенный", которое, как я уже отмечал выше, было обычно и естественно, в эпоху, когда этимология была не наукой, а догадкой, связано с ἀλάστωρ. Этимологически эти два слова не имеют ничего общего; но это не является препятствием для предположения, что в их употреблении случайное, но близкое сходство форм делало значение одного из них восприимчивым к влиянию другого. Более того, тот факт, что эти два слова, неважно, насколько ошибочно, в ранние времена ссылались на общее происхождение[1202], позволяет предположить, что такое влияние имело место. Теперь ἄλαστος всегда оставался по смыслу верным своему происхождению. Употребляясь в пассивном значении 'незабвенный', оно, по-видимому, передало активное значение 'незабывающий', 'мстительный' (которым, по аналогии с ἄπρακτος и рядом других подобных форм, оно, естественно, должно было обладать) родственному слову ἀλάστωρ. Это привнесенное значение вполне соответствовало народному представлению о наиболее заметном классе "странников" из могилы - тех, чьи странствия имели мстительную цель; и таким образом, благодаря случайному сходству двух слов, похоже, получилось, что термин *Alastores* перестал быть применимым ко всем видам *реванистов* и обозначал только "мстителей". В

этот момент он стал фактически синонимом слова *Miastores* и, как и это слово, расширил свою сферу применения, чтобы обозначать не только главного мстителя, самого *реваншиста*, но и любых божественных или человеческих агентов, нанятых им в качестве вспомогательных мстителей.

Итак, первый смысл, который лексикон придает словам *Alastor* и *Miastor*, исчерпывается; второе их толкование, применительно к кровному виновнику, можно рассмотреть более кратко. Утверждается, что *Аластор* в этом пассивном смысле означает человека, который страдает от мести того, кто является *Аластором* в активном смысле; а *Miastor* означает человека, который сам загрязнен и поэтому загрязняет тех, с кем он общается.

Что касается *Аластора*, то это объяснение уже осуждено тем, что оно предполагает деривацию от *λανθάνομαι*, и даже тогда оно делает новое и невероятное насилие над языком; Здравомыслящий филолог может совершить ошибку, выведя *ἀλάστορ* из *λανθάνομαι* и придав ему значение "тот, кто не забывает"; но только самый безумный мог мечтать истолковать его как "тот, кто совершает поступки, которые другие не забывают".¹ Но если, несмотря на это, мы попытаемся найти ссылки, которые лексиконы дают под этим заголовком, то сразу же станет ясно, что в идиоматическом употреблении для такого значения не больше поддержки, чем в этимологическом происхождении. Приводятся три ссылки. Первая относится к тому отрывку из *"Евменид"*, в котором Орест объявляет себя *ἀλάστορα*, οὐ προοτρόπαλον[1203], фраза, которая означает, как я уже показал, "мститель, а не убийца". Таким образом, это должно быть классифицировано как пример активного, а не гипотетического пассивного значения *Аластора*. Из двух других отрывков один взят из *"Аякса"* Софокла, где герой в гневе и отчаянии говорит о коварных врагах, лишивших его награды, как об *Аласторах*[1204], а другой - из отрывка Демосфена, в котором он критикует Эсхина за применение этого слова в качестве оскорбительного имени к Филиппу Македонскому[1205]. Но в каком возможном смысле враги Аякса или Филиппа Македонского могут быть названы "страдающими от Мстителей"? Напротив, в те времена, когда к ним применялось слово *Alastor*, их успехи должны были свидетельствовать о том, что им благоволят небеса, а их противники скорее страдают. Что же тогда означало это слово, употребляемое с таким неодобрением? Я отвечаю, что значение, очень мало отличающееся от значения слова "мститель" и вытекающее из него. Ведь как постоянно изображался мститель - сам ли он *мститель* или демон, действующий от его имени? Разве не как изверг, терзающий всеми муками объект своего гнева, мучающий его, сводящий с ума, высасывающий его кровь? Неудивительно, что справедливость этого возмездия иногда затуманивалась в сознании людей ужасом перед ним, и слово *Аластор* представлялось им извергом, безжалостным мучителем. В этом смысле Аякс вполне мог применять это имя к своим врагам, а Эсхин - к Филиппу. Не обошлось и без других примеров. Сам Демосфен, при всей своей критике вульгарности Эсхина, назвавшего Филиппа *βάρβαρόν τε καὶ ἀλάστορα*, "чужеземным дьяволом", использовал то же слово в отношении Эсхина и его друзей[1206]; опять же, у Софокла Немейский лев за причиненные им потери и разрушения не имеет себе равных среди погибающих зверей и заслужил такое же печальное название - *βουκόλῳν ἀλάστορ*, "мучитель пастухов"[1207]; И действительно, помимо живых людей и животных, в трагедии[1208] есть много случаев, когда слово *Alastor*, применяемое к какому-то сверхъестественному врагу, *мстителю* или демону, может быть более уместно переведено как "изверг" или "мучитель", чем "мститель".¹

То же самое, я считаю, верно и в отношении слова *Miastor*. Теория лексиконов, а именно, что это слово обозначает загрязненного и виновного в крови человека, потому что такой человек неизбежно "загрязняет" других, конечно, не плоха по своей сути; ведь она признает

первичное значение слова, "загрязнитель", и основывает вторичное значение "загрязненный" на правильном понимании старой веры в то, что загрязнение было заразным. Но в то же время это дает повод задуматься, зачем было отвлекать слово от его самого естественного значения, чтобы обозначить то, что однокоренное слово *μῑαρός* уже выражало более просто. Более того, если рассмотреть те отрывки, которые приводятся в качестве примеров такого использования, то теория становится совершенно ненужной. Два наиболее убедительных примера - это два отрывка из Эсхила[1209] и Еврипида[1210], в обоих из которых лица, названные *Μιαστοрами*, - это Эгист и Клитемнестра. Авторы смерти Агамемнона, несомненно, были осквернены и могли бы с полным правом называться *μῑαροί* - это признается. Но из того, что их могли назвать *μῑαροί*, а на самом деле называли *μῑάστορες*, не следует, что, хотя эти слова имеют один и тот же корень, они также имеют одно и то же значение. Очевидно, что слово "изверги", если *μῑάστορες* вообще имеет этот смысл, было бы столь же подходящим описанием этой убийственной пары. Поэтому при выборе между этими двумя вариантами следует руководствоваться более определенными примерами употребления в других местах.

Два из них могут быть выбраны как совершенно ясные. В одном из них Орест называет Елену *τῆν Ἑλλάδος μῑάστορα*[1211], где это слово не может означать "грязный негодяй", так как конструкция предполагает активное значение у *Μιαστορα*; Также нельзя перевести фразу как "загрязнитель Греции", поскольку в войне, которую вызвала Елена, не было никакого загрязнения; очевидно, Орест имеет в виду "мучителя Греции", изверга, который стал бичом для кораблей, людей и городов. В другом отрывке Пелей применяет это слово к Менелая: "Я смотрю на тебя, - говорит он, - как на убийцу-изверга (*μῑάστορ' ὥς τινα*) Ахилла[1212]". Здесь снова *Μιαstor* явно имеет активный смысл и в то же время не может быть переведено как "загрязнитель". Менелай навлек на Ахилла не загрязнение, а смерть, и слово *Μιαstor* объясняет предшествующее ему слово "убийца" (*αὐθέντην*) - оно объясняет, что убийство, в котором обвиняется Менелай, не было открытым насилием более сильного врага, но напоминало смертоубийство какого-то затаившегося изверга. Таким образом, в этих двух отрывках толкование слова *Μιαstor* в значении "изверг", "мучитель", "разрушитель" является необходимым и доказанным; и если это известно, здравый смысл предлагает нам читать более двусмысленные места Писания в полученном таким образом свете. Поэтому нет оснований полагать, что *μῑάστωρ* когда-либо означало "загрязненный"; из активного значения "мститель" оно, подобно *Αλαstorу*, развило более широкий смысл "мучитель" или "разрушитель нечисти"; и эти значения полностью удовлетворяют условиям трагического и другого употребления слова.

Остается слово *προστρόπαλος*, которому лексиконы, как я признаю, справедливо приписывают двойное значение. Очевидно, что оно используется как для обозначения Мстителя за кровь, так и для обозначения человека, виновного в крови и ищущего очищения. Но что касается как средств, с помощью которых было получено первое значение, так и первичного применения слова в этом значении, я не согласен. Второе значение объясняется более удовлетворительно, и моя критика его не пойдет дальше альтернативного предложения.

Лексиконы разъясняют первое значение следующим образом: *тот, к кому обращаются, особенно с мольбами, θεός или δαίμων προστρόπαλος бог, к которому убитый обращается за местию, отсюда мститель, как ἁλῆστωρ ... отсюда также маны убитых, посещающий с местию, непримиримый.*

Возражения против такого объяснения очевидны. Можно усомниться в том, что *προστρόπαλος* вообще мог иметь какое-либо пассивное значение - как бы человек, к которому

"обращаются", - когда сам глагол проοτρέρπω, насколько я могу судить, никогда так не употреблялся; и далее, если бог действительно назывался проοτρόρπαιος, потому что убитый обращался к нему за мездой, то распространение этого термина на *маны* убитых должно подразумевать концепцию обращения убитого за мездой к самому себе. Это не слишком громоздко, и со своей стороны я отрицаю существование какого-либо пассивного смысла проοτρόρπαιος.

Однако я нахожу два смысла этого слова: один активный, соответствующий переходному употреблению глагола проοτρέρπειν или проοτρέρπεσθαι (ибо средний, а также активный залог могут употребляться переходно, как вскоре выяснится), другой средний, соответствующий обычному употреблению среднего проοτρέρπεσθαι. Таким образом, активное значение проοτρόρπαιος будет означать *обращение* какой-либо вещи к кому-либо или *против* кого-либо; среднее значение - *обращение себя* к кому-либо.

Активное использование лучше всего иллюстрирует отрывок из Эсхина, в котором он обвиняет Демосфена в умышленном лжесвидетельстве, клевету на него, и затем обращается к присяжным с такими словами-ἑάσετε οὖν τὸν τοιοῦτον αὐτοῦ проοτρόρπαιον (μὴ γὰρ δὴ τῆς πόλεως) ἐν ὑμῖν ὑποστρέφεσθαι[1213]; Неужели вы позволите этому клятвопреступнику, обратившему на свою голову (ибо я молю, чтобы это не было на город) гнев богов, именем которых он клялся, оставаться среди вас?' Здесь сама краткость греческого языка, который я вынужден расширить в переводе, доказывает, что слушатели Эсхина были прекрасно знакомы с активным значением проοτρόρπαιος со злым оттенком, "обращая на кого-то несчастье, наказание или мзду".

Средний смысл проοτρόρπαιος столь же ясно демонстрируется Эсхилом, который, рассказывая историю Фиеста, говорит, что после изгнания его братом Атреем он снова пришел проοτρόρπαιος ἐστίας[1214], "обратившись (как проситель) к очагу" дома своего отца, так что его собственная жизнь была пощажена по крайней мере из уважения к этому месту.

Таким образом, два значения этого слова установлены, и остается только показать, как они использовались в связи с кровной виной.

В активном значении проοτρόρπαιος применялся, как я полагаю, подобно *Μιαστού* и *Αλαστού*, прежде всего к самому убитому, который "обращал" свой гнев "против" убийцы или, если случалось, против ближайшего родственника, не выполнившего своего долга по привлечению убийцы к ответственности. Именно поэтому Платон использует глагол проοτρέρπεσθαι, записывая старую традицию, в которую он, видимо, настолько верил, что основывал на ней свои законы. Если ближайший родственник, - говорится в отрывке, - не мстит за содеянное, считается, что загрязнение переходит к нему, а *страдалец* (т. е. умерший) *обращает на него страдания* (т. е. те, которые должен был понести сам убийца), и любой, кто захочет, может предъявить ему иск и т. д.[1215]' Слова, которые я выделил курсивом, находятся в греческого τοῦ παθόντος проοτρέρπομένου τὴν πᾶσιν, где средний род предположительно был предпочтен активному, потому что страдания, которые причиняет мертвец, как мы уже знаем и как предполагает язык самой фразы, именно те, которые он сам испытывает. Такое употребление глагола, хотя оно явно редкое и, вероятно, является формальностью религии или закона, настолько очевидно в этом единственном примере[1216], что не должно быть никаких колебаний относительно понимания однокоренного слова проοτρόρπαιος в том же смысле. И действительно, один из лексикографов, Фотий, показывает, что он так и понимал его; ибо он говорит нам, что Зевса иногда вызывали под этим названием, чтобы обратить против убийц загрязнение (включая, возможно, наказания) их преступления: Ζεὺς ... проοτρόρπαιος, ὁ проοτρέρπων τὸ ἄγος αὐτοῖς

(sc. τοῖς παλαμναίοις)[1217] - таковы его фактические слова, и на этот раз, конечно, глагол правильно стоит в активной форме, поскольку Зевс никоим образом не заинтересован лично, а действует только в интересах мертвого. Очевидно, что именно благодаря этому активному значению проοτρόποιος стал практически синонимом *Μιαστορα* и *Аластора* в смысле мстителя за кровь.

И снова мы возвращаемся к тому же вопросу, который был задан и на который был дан ответ в отношении этих двух других имен: к кому в первую очередь применялся термин проοτρόποιος?

Я нахожу его применение более ограниченным, чем применение двух других слов. Оно использовалось по отношению к самому умершему человеку, и оно использовалось по отношению к демонам, мстящим за его дело; но оно никогда не использовалось[1218] по отношению к ближайшим родственникам в роли мстителя, и это по той веской причине, что когда это слово применялось к живому человеку, оно имело совершенно другое значение, которое еще предстоит обсудить, - значение "виновника крови".

Приведем несколько примеров каждого употребления. И Антифон, и Эсхил применяют это слово к убитым; Антифон в речи, в которой родственник, по долгу службы взявший на себя преследование убийцы, утверждает, что, если присяжные несправедливо оправдают его, мертвец не станет проοτρόποιος, мстителем, против своих родственников, которые сделали все возможное для его службы, но обрушит свой гнев на присяжных за попустительство и разделение тем самым вины за кровь[1219]; Эсхил, в том перечне наказаний, о котором шла речь, когда он изображает "безумие и напрасный ужас", которые постигнут Ореста, если он не справится со своей задачей, как стрела, летящая во тьме, пущенная адскими силами "по приказу падших сородичей, которые обратят на него свою месть" (ἐκ προοτρόπων ἐν γένει πέπτωκότων[1220]). Но столь же явно в других отрывках мстителем указывается не убитый человек, а некое божественное существо. Антифон снова является авторитетом для такого использования. Дважды, в контексте, подобном тому, который только что был отмечен, он говорит не о том, что сам убитый становится мстителем, но о неких божественных силах, которых он также называет ἀλιτήριοι, силами, которые борются с грехом, действуя как мстители (проοτρόποιοι) за мертвых[1221]. И точно так же в более позднее время Павсаний также говорит о "загрязнении (μίασμα), причиненном Пелопсом, и о Мстителе (проοτρόποιος) Миртила[1222]".

Поскольку в таком случае не остается сомнений в том, что слово проοτρόποιος действительно применялось как к мертвецам, так и к богам, к кому из них оно относилось в первую очередь? Мы уже знаем ответ. Сам мертвец, как *реваншист*, был главным и надлежащим мстителем за свои обиды; демоны возмездия действовали только от его имени, как его подчиненные и агенты. Поэтому именно ему принадлежало это имя. И даже если бы мы не узнали об этом из других источников, отрывок из Эсхила, на который я только что ссылался, вполне мог бы привести нас к тому же выводу. Стрела, летящая во тьме, пущена, по его словам, "силами ада" (τῶν ἐνερτέρων) - демоническими агентами мертвых, но "по велению падших родственников". В одном и том же отрывке признается деятельность как принципала, так и агента, и любой из них мог бы быть назван проοτρόποιος: но, поскольку деятельность обоих явно утверждается, Эсхил сохранил это имя для того, кому оно в первую очередь принадлежит, - убитого человека, который обращает свой гнев, который обращает те силы ада, которые исполняют его гнев, против своих врагов.

Теперь остается рассмотреть только второе значение *προστρόπατος*; как могло слово, которое по отношению к мертвецам или божествам означало "мститель за кровь", по отношению к живым людям иметь значение "виновник крови"? Очень вероятно, что словари правы, принимая то объяснение этого употребления, которое дают Исихий[1223] и другие. Мы видели один случай[1224], когда слово явно имеет средний смысл "обращение себя к" месту или человеку с мольбой; и нетрудно предположить, что технически слово использовалось в том же смысле в отношении виновного в крови человека, который обращался к какому-то богу или святилищу в поисках очищения. Это, я говорю, очень вероятно правильное объяснение. Но я могу предложить альтернативное объяснение, которое я не считаю предпочтительным, а просто возможным. Активное значение *προστρόπατος*, "обращать что-то на кого-то", могло бы, вероятно, породить этот смысл "виновника крови", а также другой смысл "мстителя за кровь". Как мертвый человек был призван обратить что-то, а именно свой гнев, против своего врага, так и убийца мог быть представлен как пытающийся обратить что-то, а именно загрязнение, которое он понес, на какой-то объект и таким образом очистить себя от него. Главной особенностью дельфийской церемонии очищения было заклинание свиньи-сосуна[1225]. Конечно, это могло быть просто умиловительной жертвой; но возможно также, что животное было суррогатной жертвой для самого убийцы, что, возложив свою оскверненную руку на его голову, он перенес религиозную нечистоту с себя на него и что последующим заклинанием теперь уже виновного в крови животного он викарно исполнил старый закон, согласно которому кровь может быть смыта только кровью. Это лишь предположение, и я оставляю другим судить о его вероятности; но если бы церемония проходила по предложенным мною схемам, то легко понять, что на техническом языке религии убийца, пытавшийся обратить свою собственную грязь на жертву, мог бы называться *προστρόπατος*.

Таким образом, проблема древней номенклатуры *реваншистов* решена, и результаты вкратце таковы: все *реваншисты* первоначально назывались *ἀλλαστορες*, "странники"; но впоследствии это название было ограничено только мстительным классом *реваншистов*, к которому всегда относились имена *μιάστορες* и *προστρόπατοι*; а для более безобидных и чисто жалких *реваншистов* не осталось никакого названия, но люди говорили о таких просто: "Он странствует".

ГЛАВА V. КРЕМАЦИЯ И ИНГУМАЦИЯ.

Обсуждение тех аномальных случаев посмертного существования, которым была посвящена последняя глава, открыло нам тот факт, что во все эпохи Греции состояние, которого больше всего боялись мертвые, было нетлением, а благом, которого больше всего желали, - уверенное и быстрое растворение; и что из двух методов, с помощью которых живые могли способствовать распаду мертвых, - кремации и ингумации - только первый считался непогрешимым. Какие блага в будущем существовании, как считалось в старину, получают те, чьи тела были должным образом расчленены, и что они не достанутся *ревенантам*, - это вопрос, который можно отложить на некоторое время. Сначала мы должны проверить результаты, полученные при изучении аномальных явлений, рассмотрев нормальные; мы должны выяснить, имела ли обычная похоронная практика своей единственной целью растворение мертвых в интересах умерших; и какие, если таковые имеются, различия были сделаны между ингумацией и кремацией как средство обеспечения этой цели.

Различные способы избавления от мертвых, особенно среди примитивного народа, естественно, предполагают различные религиозные цели, которым они должны служить, различные представления о будущем имуществе мертвых, их будущей обители или их будущих отношениях с живыми; и со своей стороны я не сомневаюсь, что, если бы наши глаза могли пронзить тьму далекого прошлого, которую не осветили ни история, ни даже археология, мы бы увидели, что народы, которые впервые использовали кремацию и ингумацию бок о бок в Греции, были при этом воодушевлены различными религиозными чувствами. Но я также утверждаю, что ни в один период, о котором нам известно, греки не рассматривали ингумацию и кремацию как средства достижения различных религиозных целей; но что, какой бы способ погребения ни использовался, всегда сохранялась одна и та же непосредственная цель - растворение мертвого тела, и один и тот же мотив (за исключением совершенно исключительных обстоятельств, когда временно возникал страх *перед вриколаками*) всегда побуждал скорбящих к этому - мотив принесения пользы умершему.

Но если бы цель была единственной и постоянной, то не было бы никакой непоследовательности в проведении определенного различия между двумя доступными методами. Напротив, если единственной целью был распад мертвого тела, логично было бы предпочесть более надежное и быстрое средство ее достижения. Поэтому кремация могла бы с полным основанием считаться более совершенным обрядом, чем ингумация; ведь нельзя было не признать, что распад тела происходит быстрее и неизменнее под действием огня, чем под действием почвы.

Действительно, растворяющее действие земли на погребенное тело - даже с учетом отсутствия гроба во многих случаях - в народе считается гораздо более быстрым, чем это может быть на самом деле. Обычно простолюдины считают, что предельный срок, необходимый для полного растворения, составляет сорок дней. Об этом достаточно ясно говорится в нескольких строках песни-плача, звучащей на Закинфе:

καὶ μέσ' 'ὅτ' οὐ σαραντοήμερο ἄρμους ἄρμους χωρίζουν,
πέφθουνε τὰ ξανθὰ μαλλιά, βγαίνουν τὰ μαύρα μάτια,
καὶ χώρια πάει τὸ κορμὶ καὶ χώρια τὸ κεφάλι[1226].

И в течение сорока дней они (мертвые) отделяются от суставов, их светлые волосы выпадают, их темные глаза выпадают, и рассекаются туловище и голова".

Закинфская муза ужасно откровенна; ее изречения не нуждаются в толкователе; она сама скорее дает истинное толкование некоторых обычаев, широко распространенных в современной Греции и, по-видимому, восходящих к дохристианским временам.

Сороковой день после смерти почти повсеместно отмечается в Греции как день, когда родственники покойного должны устроить поминальный пир. Существуют и другие установленные дни для поминовения и "прощения" умерших, но все они приходятся на периоды в три или кратные трем дня, недели, месяцы или годы от даты смерти. Думаю, они были выбраны в знак уважения к таинственной силе числа три[1228], и не исключено, что их умножили по просьбам скупого священства, которому полдюжины сытных обедов в течение года не кажутся неподобающим вознаграждением за службу у смертного одра и погребения. Но сороковой день изначально был посвящен этой цели, как можно предположить, потому что это была последняя возможность поставить перед соседями и знакомыми покойника соленое мясо, которое любила его душа, чтобы они могли съесть его и "освободить"

покойника от любого проклятия, которым они связали его при жизни; если растворение не должно было быть отсрочено, то сороковой день был в народном исчислении последней возможностью для отпущения грехов.

Отсюда следует, что любые поминальные праздники, проводимые позже сорокового дня, имеют чисто церковное происхождение; правильность этого вывода подтверждается любопытным местным обычаем, который четко разграничивает народные и церковные праздники. В Синасоте в Малой Азии признаются два класса праздников. Один из них называется *кавіσκια*, "маленькие корзины", по способу раздачи пищи бедным; он проводится на сороковой день. Другой узурпировал название *μνημόσυνα*, которое обычно принадлежит всем поминальным праздникам, и проводится в три годовщины смерти (поскольку после третьей обычно происходит эксгумация, и дальнейшие поминальные праздники не нужны) и состоит в представлении в церкви декоративного блюда из вареной пшеницы (*κόλλυβα*) и чтении службы[1230]. Другими словами, сороковой день - это народный праздник, а более поздние праздники - церковные. Очевидно, причина такого различия кроется в том, что простолюдины считают, как показывает песня из Закинфа, что растворение обычно завершается к сороковому дню, в то время как Церковь предусмотрительно установила дату, после которой разрешается эксгумация, в конце третьего года. Предположительно, сорокадневный период был старым языческим периодом, который Церковь попыталась, с частичным успехом, заменить тремя годами.

Еще несколько небольших свидетельств указывают на широкое распространение этого популярного представления. В Синасоте[1231], а также на Патмосе[1232], плата, выплачиваемая жрецам за поминальные службы, получила свое название от слова "сорок" (*σαράντα*), как будто сороковой день был пределом; после этой даты, по-видимому, хотя мои авторитеты не уточняют этот вопрос, жрецы имеют в качестве вознаграждения только блюдо вареной пшеницы или другие подарки натурой. На Крите, если покойник подозревается в обращении *вриколакаса* вскоре после смерти, люди стремятся расправиться с ним до того, как он вступит в свой второй период в сорок дней[1233]; ведь тогда вся надежда на естественный распад исчезает, и он становится как бы подтвержденным вампиром. На Скиросе старый обычай сжигать трупы, которые при эксгумации по истечении трех лет (или, в случае паники, раньше) оказывались целыми и подозревались в склонности к вампиризму, был заменен более мягким способом: тело поочередно обходят сорок церквей, а затем вновь замуровывают, в надежде, как кажется, что каждый из сорока святых, чьи святыни были удостоены посещения и определенного расхода свечей, в свою очередь примет пропорциональную долю в "отпевании" молящихся мертвецов - или, возможно, в более математическом расчете на то, что работа, выполняемая в случаях обычного погребения одной панихидой за сорок дней, будет выполнена сорока панихидами за один день. Каким бы ни был расчет, на котором основана эта практика, количество церквей, которые необходимо посетить, явно зависит от количества дней, необходимых, по общему мнению, для обычного отпевания.

Но при всей этой якобы быстроте, с которой земля "освобождает" мертвые тела, отданные на ее попечение, действие огня неоспоримо более быстрое. Время распада на костре исчисляется часами, а не днями. И как быстрее, так и надежнее. Ни одно сожженное тело не может бродить по земле в качестве *реванша*, в то время как для погребенных нет полной уверенности в том, что они распадутся. Какое-то проклятие, какое-то преступление, жестокость смерти или недостаток погребальных обрядов - все это может оставить тело "связанным" и неразрывным. Кремация, таким образом, теоретически является

предпочтительным средством обеспечения умерших тем благом, которого они больше всего желают; и я считаю, что в практике греческого народа есть признаки того, что это предпочтение было ощутимым.

Таким образом, на основе фактических методов погребения в Древней и Современной Греции можно сделать два предположения: во-первых, что с самых ранних веков, о которых мы знаем, кремация и ингумация были идентичны по своей религиозной цели; во-вторых, что предпочтение кремации, рассматриваемой как средство для достижения единственной религиозной цели, было явным.

Первое, что необходимо сделать в этом двойном исследовании, - понять термины, которые мы будем использовать, в том смысле, в котором их понимали греки. Кремация означает для нас сжигание трупа в огне; ингумация - укладывание трупа в землю; и если одно или другое из этих действий не было действительно совершено, мы не должны считать, что похороны состоялись. Но греки судили скорее по намерению, чем по действию. В некоторых случаях, когда выкопать могилу было невозможно, древние предписывали церемониальную замену. Посыпание горсти пыли над мертвым телом считалось погребением. Таковы были все похороны, которые Антигона могла устроить Полиникусу[1234]; таков минимум погребения, предписанный аттическим законом любому, кто случайно встретит непогребенный труп[1235]; таково, по словам Аэлиана, "исполнение некоего таинственного закона благочестия, налагаемого природой" не только на человека, но даже на некоторых представителей животного мира, в том смысле, что слон, обнаружив мертвым одного из своих сородичей, собирает землю в хобот и посыпает ею расprostертый труп[1236]. Исполнение некоего таинственного закона благочестия" - эта фраза Аэлиана точно резюмирует греческий взгляд на погребение. Для нас это необходимый и достойный метод избавления от мертвых. Для греков это было нечто большее - обеспечение их смутно различного благополучия; намерение живых имело настолько большее значение, чем исполнение, что в случаях, когда настоящее погребение не могло быть осуществлено, простая церемония, напоминающая погребение, считалась достаточной для обеспечения той же цели.

И в том случае, если человек утонул в море или встретил свою смерть каким-либо образом, исключаящим возможность доставки его тела на родину для погребения, всегда находилось средство исполнить "таинственный закон благочестия". Как и в прежние времена, кенотаф служит той же цели, что и настоящая усыпальница. Мирянин, одетый, по возможности, в одежду умершего, совершает от его имени полный обряд погребения[1237]; и если спросить, с какой целью совершается эта пустая церемония, то ответ не замедлит прийти: ὑὸν δὲ λυωθῆναι ὁ πῆθαμένως, "для того, чтобы умерший был растворен"; и я не могу сомневаться, что тот же формальный обряд в старые времена служил той же цели.

И пусть никто из практичных критиков не возражает, что мертвое тело, лежащее без погребения, подверженное воздействию солнца и дождя, должно разлагаться не менее быстро, чем погребенное; я сам испытал действие этой критики на греческих крестьянах с поучительными результатами. Однажды мое предложение было незамедлительно встречено плоским и честным отрицанием - самым простым и окончательным ответом, поскольку, напомним, мы имеем дело с честными убеждениями крестьян, а не с физическими фактами. В другой раз наступила пауза, а затем последовал нарочитый ответ: βρωμαῖ τὸ κορμὶ, δὲν λυώνεται, "труп становится гнилым, но не "освобождается"". В сознании крестьянина существовало различие между естественным разложением и растворением,

осуществляемым религиозным обрядом. Но чаще всего мне указывали на то, что мое, казалось бы, разумное предложение на самом деле непрактично; мертвое тело, оставленное без погребения, никогда не подвергнется естественному разложению, а станет добычей полевых зверей и птиц; стервятники, кружащие над головой, уличали меня в неразумности. И ответ не мог не напомнить об угрозах Ахилла в адрес Гектора или о страхах Антигоны в отношении Полиника, что трупом будут пировать собаки и птицы-каррион. Таким образом, греки всегда придерживались как логического, так и честного убеждения, что растворение тела происходит в результате одного из двух обрядов и никак иначе.

Один из этих обрядов, ингумация, в некоторых случаях может быть сведен к простому церемониальному соблюдению, рассыпанию горсти пыли над телом или погребению чучела вместо него. А другой обряд, кремация, был ли когда-нибудь так сокращен? Можно ли церемониально заменить рев и треск пылающего костра небольшим пламенем, зажженным рядом с телом умершего? Разве разжигание костра, пусть и неспособного поглотить мертвое тело, является кремацией в том же смысле, в каком горсть земли, неспособная скрыть мертвое тело, является погребением? *Prima facie* в этом предположении нет ничего дикого; оно согласуется с греческой концепцией похоронного ритуала, которая обращала внимание скорее на намерение, чем на действие; доказанный факт церемониальной ингумации гарантирует вероятность церемониальной кремации. Поэтому я принимаю ее как рабочую гипотезу и основываю ее последующие претензии на признание в качестве факта на ее способности последовательно объяснить длинный ряд явлений в греческом погребальном обиходе.

Мое первое предположение, что с самых ранних веков, о которых мы знаем, кремация и ингумация служили одной и той же религиозной цели, имело бы первоначальное препятствие для преодоления, если бы не работа профессора Риджуэя по этнологии ранней Греции. Различные методы избавления от мертвых, как я уже говорил, на первый взгляд предполагают различные представления о посмертном существовании. Но профессор Риджвей убедительно, на мой взгляд, показал, что ингумация была обрядом автохтонного пеласгийского народа Греции, а кремация была введена ахейскими переселенцами[1238]. Конечно, маловероятно, что эти два народа, когда они впервые вступили в контакт, придерживались схожих взглядов на будущее. Но проникновение ахейского элемента, согласно всем свидетельствам, было скорее длительным процессом инфильтрации, чем внезапным вторжением. Его начало предположительно относят далеко назад, в третье тысячелетие до нашей эры[1239]. Поэтому было достаточно времени, даже до поздней микенской или гомеровской эпохи, чтобы различия в религиозных чувствах между двумя расами сошли на нет или исчезли, а два обряда - кремация и ингумация - с неизбежностью сохранялись.

Таким образом, нет никаких первоначальных возражений против мнения, что в любой известный нам период те, кто использовал кремацию, и те, кто использовал ингумацию, были движимы одними и теми же религиозными идеями; И в то же время я избавлен от необходимости бороться с старой теорией, согласно которой кремация была принята греками как удобная замена ингумации в период миграции или кочевой жизни, и с более поздней теорией Роде[1240], согласно которой страх перед духами умерших, которые, как считалось, витают в могилах, где покоятся их тела, заставил людей принять кремацию как средство уничтожения тела и тем самым избавления от непрошеного духа. Обе эти теории терпят крах, не считая некоторых внутренних недостатков, потому что они представляют собой попытки объяснить то, чего никогда не было - предполагаемую замену кремации ингумацией в микенский и гомеровский периоды. Профессор Риджуэй показал, что

микенский обряд был обрядом пеласгов, а гомеровский - обрядом ахейцев. То, что наши самые ранние сведения об этих двух обрядах относятся к разным периодам времени, - лишь случайность; на самом деле различие между ними было расовым; с эпохи, когда ахейцы впервые проникли в Грецию, и до христианской эры кремация и ингумация практиковались непрерывно.

Положительное доказательство моей точки зрения, что эти два обряда были просто расовыми пережитками, которые уже в самые ранние века, известные нам, перестали различаться по религиозному значению, можно найти не только в том факте, что в исторические времена или даже раньше эти два обряда использовались бок о бок жителями одного города на одном кладбище, но и в ранней тенденции объединять эти два обряда в один и давать одному телу двойное обращение кремации и ингумации вместе; Ибо, очевидно, единственным условием, при котором два таких обряда могли быть объединены, должно было быть прекращение конфликта религиозного значения между ними.

Как рано началось это слияние, определить сложно, но стоит хотя бы отметить тот момент, который часто упускают из виду: гомеровский погребальный обряд включал в себя ингумацию. Кремация, конечно, была главной частью обряда, фактическим средством, с помощью которого труп распадался на части; но похороны не были завершены, пока пепел не был собран и не был ингумирован[1241]. Это такой же акт церемониальной ингумации, как и погребение чучела, одетого в одежду мертвеца.

Более того, возможно, что микенский погребальный обряд иногда включал в себя акт церемониальной кремации. Здесь нет необходимости рассматривать археологические свидетельства использования огня в микенских могилах; достаточно процитировать резюме, данное Роде[1242] в качестве основы его теории, с которой я ни в коем случае не согласен: активный "культ души", включающий умиловительные жертвоприношения мертвым, был религиозной особенностью той эпохи. Следы дыма, остатки пепла и древесного угля указывают на то, что тела умерших клали на то место, где сжигали те жертвы мертвым, которые ранее были сделаны в гробнице..... На земле, а иногда и на специально подготовленной подстилке из кремня, сжигались жертвы, а затем, когда огонь гас, тела укладывали сверху и засыпали песком, известью и камнями".

Тот факт, что в микенских могилах дары действительно сжигались огнем, а труп оставался наедине с процессом естественного разложения, неоспорим; но если бы огонь не преследовал никакой другой цели, практика микенской эпохи была бы уникальной. Во все последующие эпохи было принято обращаться с трупом и дарами одинаково, сжигать или хоронить и то, и другое. Это подразумевается в древней литературе[1243] и подтверждается современными раскопками; ведь погребальные урны редко содержат остатки даров, что означает, что дары были съедены на костре вместе с телом, но только кости были собраны и сохранены в урне; в то время как в могилах дары постоянно находят похороненными вместе с телом и нетронутыми. Кроме того, обычай сжигать и тело, и дары - это старый ахейский обычай, описанный Гомером в похоронах Патрокла; и кажется вероятным, что обычай погребать тело и дары нетронутыми был первоначальным пеласгийским обычаем. Было ли использование огня в микенских могилах первым шагом в слиянии ахейских и пеласгийских обрядов?

Опять же, было замечено, что тело лежит поверх сожженных даров. Что означает это наложение? По мнению Роде, огонь, сжигавший дары, гасили, а тело клали на остывший пепел. Но, очевидно, это невозможно доказать. Все, что мы знаем, - это то, что огонь не

поглотил тела. Никто не может утверждать, что они не были тронуты пламенем или углем и что от них не исходил запах огня. Являлся ли тогда акт возложения тела поверх сожженных или горящих даров актом церемониальной кремации?

На эти вопросы я не могу ответить, но ясно одно. Либо слияние ахейских и пеласгийских обрядов уже началось, либо в своих первоначальных формах они оба содержали обычаи, которые значительно облегчили их последующее слияние.

Когда мы переходим к дипилонскому периоду, сомнений больше не остается. Кремация и ингумация практиковались как отдельно друг от друга, так и вместе, как единый обряд. Свидетельства, на которые я в основном опираюсь, получены из двух серий раскопок: раскопок Филиоса[1244] в Элевсисе и Брюкнера и Перниса[1245] на кладбище Дипилона в Афинах.

Автохтонное население Аттики, естественно, в основном придерживалось старого пеласгического обряда погребения. Однако в Элевсисе, даже согласно Филиосу, который странным образом преуменьшает важность своих собственных открытий[1246], был обнаружен один определенный случай кремации; а на кладбище Дипилон также была найдена одна урна, которую можно датировать с такой же уверенностью. Еще один или два вероятных случая были зафиксированы другими[1247]. Очевидно, что уже в VIII веке до н. э. кремация иногда использовалась наряду с ингумацией в качестве эффективного средства дезинтеграции мертвого тела.

И есть не менее убедительные доказательства того, что эти два обряда также использовались совместно, в том смысле, что церемониальный акт ингумации следовал за фактической кремацией, или церемониальный акт кремации сопровождал фактическую ингумацию. Ярким примером первого является единственный достоверный случай фактической кремации, зафиксированный Брюкнером и Перниче[1248]. Бронзовая урна с кальцинированными костями мальчика или девочки была помещена не в просто вырытую яму, а в могилу, полностью подготовленную к приему трупа. Размеры могилы были нормальными; в нее вместе с урной были положены дары обычного характера - амфора, два ящика, чаша и кувшин; а над могилой, в подготовленном пространстве, значительно более широком, чем сама могила, стояла одна из больших дипилонских ваз. Во всех отношениях погребение было выполнено так, как если бы это было погребение необожженного тела. Была сделана попытка так совместить два обряда - кремацию и ингумацию, чтобы ни один из них не казался подчиненным другому.

Примеры другого рода, когда церемониальная кремация сопровождалась фактической ингумацией, представлены раскопками Филиоса в Элевсисе. Говоря о больших фаянсовых кувшинах, которые часто служили гробами для детей, он говорит: "В то время как кости, содержащиеся в этих сосудах, были несгоревшими, вокруг сосудов в почве следы горения были обильны и разнообразны[1249]". Эти следы огня не могли быть вызваны сжиганием даров, принесенных после погребения; ведь этот обычай естественным образом приводил к образованию слоя обожженной земли над могилой. Но здесь следы были "вокруг сосудов, в земле". По всей видимости, здесь мы имеем дело с практикой, параллельной микенской. Тело погребалось и получало свое фактическое растворение в результате естественного разложения; но перед погребением в могиле разжигался костер, и среди пламени или на углях тело в гробу-сундуке клали и засыпали землей. Были ли в Элевсисе, как и в Микенах, погребальные дары сожжены в этом огне, мы точно не знаем; но поскольку, несомненно, редко можно найти какой-либо дар вместе с телом ребенка в этих сосудах, разумно предположить, что эти немногие дары - немногие, поскольку все обстоятельства этих

похорон кажутся скромными - были сожжены^[1250] так же, как и более великие подношения в Микенах. Во всяком случае, эти случаи свидетельствуют о намерении связать огонь с погребенным телом, добавить к обряду погребения церемониальный акт кремации.

Тенденция к слиянию двух погребальных обрядов прослеживается на протяжении всей доисторической эпохи; именно в исторический период это слияние представляется наиболее общим и полным. В качестве типичных примеров я возьму ряд могил, датируемых от шестого до четвертого века, открытых двумя немецкими раскопщиками, на чьи сведения я в основном опирался при описании дипилонского периода^[1251]. Этих могил насчитывается чуть меньше двухсот. В их классификации есть важный пункт - сорок пять могил, в которых тело было фактически сожжено. Иными словами, примерно в четверти случаев обряды кремации и ингумации были совмещены, причем таким образом, что могло показаться, что оба элемента, огонь и земля, разделяют работу по растворению. Ни один из методов не возвышается до единственной эффективности, ни один из них не низводится до уровня простой церемонии. Баланс важности выравнивается, и два акта, составляющие единый похоронный обряд, признаются равноценными. Действительно, больше нет двух отдельных актов; они слились воедино; момент и акт возложения тела в землю - это также момент и акт возложения тела на костер. Амальгамация завершена.

Проследив историю греческого погребального обряда до этого момента, я могу теперь с полным основанием утверждать, что, во-первых, моя рабочая гипотеза - практика церемониальной кремации как аналога церемониальной ингумации - оправдана единственным и последовательным объяснением, которое она дает замеченным мною явлениям (и я могу добавить, что у меня будет повод объяснить таким же образом и другие явления во второй половине этой главы); во-вторых, если это объяснение будет принято, я могу утверждать, что единственным условием, при котором эти два обряда могли использоваться как по отдельности в качестве альтернатив, так и вместе в качестве одного составного обряда, было то, что религиозная цель, лежащая в основе их обоих, была одной и той же. А эта цель, если верить историям о Патрокле, Эльпеноре, Полинике и Полидоре, заключалась в том, чтобы дать мертвым то, чего они больше всего жаждали, - скорейшее упокое.

Доказательств этого единства цели, надеюсь, уже достаточно; но подтверждение можно найти, если потребуется, в более мелких деталях похоронного обычая. Я полагаю, это общепринятый принцип текстовой критики, что при оценке родства двух рукописей данного автора совпадение в *мелочах* является истинным критерием их общего происхождения или другого близкого родства, и его свидетельство не должно быть перевешено несколькими заметными расхождениями. Так и при оценке взаимного родства двух обрядов, на мой взгляд, совпадение всех связанных с ними незначительных обстоятельств имеет большее значение, чем один большой и очевидный контраст между ними. Такой контраст, допустим, существует между кремацией и ингумацией, когда они применяются по отдельности. Однако было бы опрометчивым и ошибочным, на мой взгляд, сразу же делать вывод о том, что эти два обряда были продиктованы разными религиозными идеями. Минутные совпадения требуют изучения. Если все, что предшествовало, сопровождало и следовало за фактическим избавлением от трупа, будь то сожжение или погребение, демонстрировало единообразие в схеме и масштабах; если омовение и помазание, облачение и увенчание выполнялись с одинаковой нежной заботой независимо от того, предназначалось ли тело для холодной, медленной земли или для быстрого пламени; если из смертной палаты, где тело лежало в состоянии покоя, а родные, сгруппированные в порядке дороговизны вокруг него, поочередно отдавали свой долг оплакивания, с той же печальной пышностью

проводили умершего - на костер или в могилу; Если те же дары - то же обеспечение, как кажется, телесного комфорта - смешивались в виде праха с прахом умершего или передавались в целостности и сохранности вместе с телом на волю и хранение земле; то, какие бы средства ни выбирали скорбящие для осуществления фактического растворения плотских останков, их религиозное отношение к смерти и их представление о будущем должны были быть едиными и постоянными.

Пространство не позволяет мне вдаваться в доказательства единообразия всех этих деталей во все периоды греческой жизни. Я ограничусь двумя иллюстрациями. Первая - это *протез* или лежачее состояние тела с торжественным оплакиванием родственников, в основном женщин, собравшихся вокруг него. Я уже описывал эту сцену в другом месте[1252]; здесь мне нужно лишь проиллюстрировать ее универсальность как прелюдии к кремации и ингумации, как в Древней, так и в современной Греции, как в языческом, так и в христианском окружении. В микенскую эпоху тела умерших были роскошно убраны - вероятно, с целью погребения; большего, чем это, нельзя утверждать о самой ранней эпохе. Но в гомеровскую эпоху, как на похоронах Гектора[1253], этот обычай уже полностью развит. В диллонскую эпоху сцена, описанная Гомером, изображена на больших вазах, служивших памятниками над могилами[1254]. Чуть позже законодательство Солона направлено против излишеств, к которым привел обряд торжественного оплакивания[1255]. Далее афинский оратор выступает против обид, причиненных ему тридцатью тиранами, которые, не удовлетворившись тем, что предали его брата смерти, фактически отказали ему в пользовании одним из трех домов, принадлежавших семье, и заставили положить тело в наемной хижине[1256]. И снова мы видим насмешки Лукиана, направленные против диссонирующей сцены бесполезного страдания[1257]. В странной компании с ним появляется святой Златоуст, упрекающий христиан за их экстравагантную скорбь и угрожающий им отлучением, если они продолжают призывать языческих женщин в качестве профессиональных скорбящих[1258]. Прошли столетия, и этот обычай не ослабел, а венецианцы во время оккупации Ионических островов приняли законы[1259] в духе тех, что были сформулированы Солоном более чем за две тысячи лет до этого. Об этом обычае вполне можно сказать: "*et vetabitur semper et retinebitur*", поскольку он до сих пор сохраняет свою былую популярность и жизнеспособность и является обязательной прелюдией похорон каждого крестьянина в наши дни.

Моя вторая иллюстрация - гораздо более тривиальное обстоятельство, но от этого не менее значимое: использование листьев оливы в качестве кушетки для покойника, будь то на телеге, на которой его везут в могилу, или на погребальной пире. Причина выбора оливковых листьев нас не касается; возможно, как предполагает Роде[1260], с этим была связана какая-то идея очищения; но я должен проиллюстрировать только широкое использование этого материала. Среди пепла тех небольших костров, на которые клали умерших в микенских усыпальницах, были признаны обугленные листья оливы[1261]. Ликург, ограничивая погребальные обряды Спарты, велел своим соотечественникам заворачивать своих покойников для погребения в красный военный плащ (как и положено расе воинов) и в оливковые листья[1262]. Пифагорейцы, которые возражали против кремации[1263], укладывали своих умерших на ложе из листьев, собранных с мирта, тополя и оливы[1264]. Атический закон запрещал вырубку некоторых оливковых деревьев под страхом штрафа в сто драхм за дерево, но содержал спасительную оговорку, исключаящую случаи, когда оливковая древесина требовалась для похорон[1265]. Это разрешение указывает на особое использование оливкового дерева в качестве топлива для костра, поскольку, если бы требовалось только несколько веток или веточек для укладки на одр, не было бы необходимости рубить целые деревья. Вероятно, именно этот обычай имел в виду и Софокл,

когда вестник, принесший весть о запоздалых похоронах Полиника, заставил его указать "свежесорванные побеги оливы" в качестве материала для костра[1266]. Опять же, в нескольких саркофагах, найденных Фовелем за воротами Афин по дороге в Ахарны, скелет лежал "на толстом слое оливковых листьев"[1267]. Во втором веке нашей эры обычай класть оливковые ветви на одр все еще преобладал[1268]; и в наши дни олива часто бросается в глаза на похоронах крестьян, либо в гирлянде на голове покойника, либо в украшении одра.

Таким образом, единообразие деталей похорон, независимо от того, был ли основной обряд кремацией или ингумацией, а также тенденция к объединению этих двух обрядов в один, доказывает, что с самых ранних веков, известных нам, их религиозная цель была одинаковой - дать умершим то быстрое телесное растворение, которого они желали.

Но, несмотря на это единство цели, один или другой обряд, несомненно, долгое время продолжал преобладать в отдельных районах в силу обычая. В Аттике, возможно, только в шестом или даже пятом веке пеласгийский обряд полностью утратил поддержку традиции предков. Но и тогда, и в дальнейшем эти два метода рассматривались просто как методы, и на оценку их достоинств мало влияли старые расовые различия. Но это не значит, что методы оценивались исключительно по их религиозным достоинствам - по их приспособленности к единственной религиозной цели. Стоимость и удобство обязательно были факторами, определяющими выбор между ними. Так, вопрос стоимости, должно быть, часто заставлял бедные слои населения выбирать ингумацию; и в той части кладбища Дипилон, на которую я уже ссылался, было обнаружено, что из могил, в которых не было найдено никаких признаков кремации, более сотни были бедного характера, просто шахты в земле или в лучшем случае обнесенные грубой кирпичной стеной, в то время как только тринадцать были дорогого стиля - усыпальницы, построенные из каменных плит, или обычные саркофаги. И точно так же другие практические соображения должны были часто склонять чашу весов в пользу того или иного обряда. Солдаты, павшие при Марафоне, были просто погребены, предположительно потому, что вырыть траншею и возвести курган посреди равнины было более выполнимой задачей, чем собирать кучи топлива с окрестных склонов; но жертвы чумы в Афинах с полным основанием были кремированы.

Тем не менее, если ни одна из этих внешних причин не действовала, есть признаки того, что кремация пользовалась несколько большим уважением, чем ингумация. Рассказывают, что тело Солона было сожжено, видимо, в знак почета, а его прах развеян над островом, который он отвоевал для Афин. Мы также слышим о том, что кремация была проведена, очевидно, как более почетный обряд, с другими великими людьми, такими как Дионисий, знаменитый тиран Сиракуз, и Тимолеон, ее освободитель. Но более убедительными являются свидетельства литературы, где не только назван сам акт, но и дано четкое указание на чувства действующих лиц. Согласно Эсхилу, мертвое тело Агамемнона, хотя он и был царем, было просто спрятано в землю его виновной в крови женой; даже в смерти она не проявила к нему жалости, не оказала ему чести. Но у Софокла умирающего Геракла кладут на погребальный пир, а мертвый Полиникс, которому Антигона вынуждена была предоставить самую скудную форму погребения, добивается от Креона, когда тот, наконец, слишком поздно раскаивается, полного обряда кремации. Показателен и тон, в котором Геродот однажды говорит об этих двух обрядах: "Погребальные обряды зажиточных фракийцев, - говорит он, - таковы: тело лежит три дня, и они закалывают всевозможные жертвы и веселятся, когда предварительные причитания закончены; а затем избавляются от тела путем кремации или просто погребения" - ἔπειτα δὲ θάπτουσι κατακαύσαντες, ἢ ἄλλως γῇ κρύψαντες[1269]. Слово "только" явно выдает мнение самого Геродота о том, что зажиточные люди могут рассчитывать на преимущество кремации.

В последующие века предпочтение кремации, по-видимому, стало еще более выраженным, поскольку, хотя оба обряда все еще продолжали использоваться, как отдельно, так и вместе, Лукиан мог назвать кремацию чисто эллинским обрядом[1270]. Но еще более заметным было чувство в пользу кремации среди тех, кто поддерживал старую греческую религию, когда им впервые пришлось столкнуться с нашествием христианства. "Язычники по большей части, - говорит Бингем[1271], - сжигали тела умерших в погребальных кучах, а затем собирали кости и пепел и помещали их в урну над землей; но христиане ненавидели этот способ погребения и поэтому никогда не использовали его, а предавали тело земле целиком". Конфликт по этому поводу был ожесточенным. Язычники насмеялись над христианами, опасаясь, что, если их тела будут превращены в прах при кремации, они будут неспособны к возжеленному воскресению[1272], а в качестве последней обиды христианских мучеников иногда сжигали их тела и развеивали пепел по ветру[1273]. Христиане в отместку осудили обряд кремации как акт жестокости по отношению к мертвому телу[1274] и высмеяли язычников за то, что они сначала "сжигали своих мертвецов самым диким образом, а затем пировали ими самым прожорливым образом, используя пламя как для своей службы, так и для своего вреда[1275]" - для своей службы в приготовлении погребальной трапезы, для своего вреда - в уничтожении их в пепел. Эти два противоречащих друг другу обряда продолжали использоваться до конца четвертого века нашей эры; о них упоминается в законах Феодосия[1276]. Но кремация, должно быть, пошла на убыль, поскольку Макробий в начале пятого века говорит, что в его время эта практика пришла в полное запустение, и все, что он знал о ней, было из чтения[1277]. "Наиболее вероятно, - говорит Бингем, - что языческий обычай изменился постепенно со времен императора Коммода; ведь сам Коммод и многие его друзья были похоронены путем ингумации, а не сожжения... и с тех пор обычай сожжения мог уменьшаться, пока наконец при христианских императорах, хотя и без всякого закона, запрещающего это, противоположный обычай полностью возобладал, а этот совсем сошел на нет". Если эта точка зрения верна, то это означает, что старое предпочтение кремации, проявляемое приверженцами язычества, было лишь временно усилено духом вражды к христианству, и что вскоре они вернулись к старому образу мышления и признали ингумацию как метод, альтернативный, хотя и немного уступающий кремации. Когда горечь религиозных распрей прошла, и язычники и христиане стали жить в мире друг с другом, первые, возможно, с готовностью возобновили практику погребения, которая, в конце концов, была их собственным наследием из тусклых веков задолго до рассвета христианства.

Но хотя Макробий в пятом веке говорит о кремации как об уже вышедшей из употребления, память о ней не могла исчезнуть так скоро. Всего несколько поколений должно было пройти, прежде чем в Грецию ворвалось славянское население. Среди суеверий, которые распространяли эти чужеземцы, было одно, касавшееся оживших мертвецов. Греки, как мы уже видели, сами придерживались суеверий, к которым вскоре были привиты ужасные фантазии славян; простолудинов стал преследовать страх *перед вриколами*. Как же поступали с телами подозреваемых покойников? Не перенимая славянский обычай закалывать их, а возрождая кремацию. Помнили о преимуществе этого обряда перед погребением: с его помощью можно было быстро и гарантированно расправиться с умершим. Таким образом, кремация вновь стала использоваться как средство для достижения той же цели, что и в прежние времена, - быстрого растворения мертвого тела; но мотив, способствующий этому растворению, в изменившихся условиях сам изменился. Вместо любви появился страх, вместо заботы о благополучии мертвых - тревога о защите живых.

Но даже в этом случае акт сожжения *вриколаков* был чисто защитной, а не наступательной мерой. Это был не акт вражды или возмездия, а всего лишь необходимый акт самосохранения, который не причинял вреда *ревенанту*, а просто ставил непроходимый барьер между живыми и мертвыми. Мотивом был страх; к нему почти не примешивалась ненависть. Это становится ясно из того факта, что кремация была использована даже в недавние времена в случае, который не имел ничего общего с верой во *вриколаков*, и где единственным мотивом было старое желание служить интересам мертвых.

Поводом послужила эвакуация Парги в 1819 году. Жители этого города долго сопротивлялись туркам, но конец был близок, и только благодаря вмешательству англичан они были спасены от милости Али-паши. Англичане предложили им убежище на Ионических островах и получили от Порты денежную сумму, которая полностью компенсировала им оставленные дома и земли. Но, несмотря на полученные условия, эмигранты так и не простили англичан за то, что они вероломно продали туркам, как они говорили, дом, который они так стойко и долго защищали[1278]. Эта эвакуация из Парги стала темой некоторых сохранившихся баллад[1279]. Одна из них звучит следующим образом:

"Птица черных вестей, что прилетела с твоего противостоящего побережья,
Скажи мне, что означают эти горестные рыдания, эти мрачные причитания,
Которые громко доносятся со стен Парги и сотрясают сами горы.
Неужели турок одолел ее, огонь и меч поглощают ее?
Турки не одолели ее, огонь и меч не поглотили ее;
Люди Парги проданы, как вы продаете коз и волов,
И все они должны отправиться туда, чтобы жить в жалком изгнании.
Они должны покинуть все: дома, которые они любили, гробницы своих отцов,
Святыни, где они преклоняли колена, чтобы их растоптали неверные.
Женщины в страхе рвут на себе волосы и бьют себя по обнаженным белым грудям,
Старики возносят свои дрожащие голоса в печальных причитаниях,
Священники, обливаясь слезами, обнажают церкви, где они поклонялись.
Видите ли вы отблеск костра, дым над ним?
Там сжигают кости мертвецов, кости доблестных воинов,
Кто заставил перепелиться турок и обстрелял дворец их капитана[1280].
Вон там, говорю тебе, у многих сыновей горят кости отца,
Чтобы Лиapid[1281] их не осветил, чтобы турок их не растоптал.
Слышишь ли ты многоголосый плач, которым перекликаются леса?
Слышишь, как бьется грудь, как горестно причитают?
Это час разлуки настал, разлуки с родиной;

Они целуют ее камни, они сжимают ее пыль в нежных ласках".

В этой балладе мы имеем дело с эксгумацией и сожжением останков погибших воинов, доблестно защищавших свободу своего родного города; не стоит сомневаться, что этот инцидент действительно исторический, поскольку он подтверждается второй балладой из того же сборника[1282]; но в любом случае нас интересует лишь тот факт, что мотив такого поступка был известен и оценен авторами двух баллад.

Чтобы понять этот мотив, следует помнить, что по общему обычаю греческой церкви кости умерших эксгумируют по истечении трех лет с момента погребения, когда ожидается полное растворение. Следовательно, родственники, об останках которых беспокоились жители Парги, были недавно похоронены и еще не могли достичь полного растворения. Они опасались, что турки потревожат и осквернят могилы и тем самым помешают естественному процессу распада; поэтому они решили применить альтернативный метод распада и путем кремации быстро и наверняка достичь той цели, которую, не имея под рукой друзей, охраняющих могилы от посягательств врагов и неверных, нельзя было обеспечить, оставив мертвых на медленное действие земли. Это решение свидетельствует о явном признании превосходства кремации над ингумацией как средства окончательного растворения мертвых; столь же ясен и мотив, побудивший их стремиться к этому; это был не страх, вызванный их собственными соображениями, - этого чувства люди из Парги оказались чужды, - а просто любовь и уважение к храбрецам, которые сражались и, возможно, пали, защищая свободу.

Поскольку эксгумация и кремация мертвых в данном случае представляла собой акт любви к ним, то и те же действия в отношении подозреваемых *вриколаков* никогда не могли быть актом враждебности. Скорее, это была мера, полезная как для живых, так и для мертвых. Живым она давала иммунитет от нападков *вриколаков*, и это, несомненно, было главной или даже единственной мыслью в умах тех, кто прибегал к ней; но и мертвым она давала покой. И действительно, я не могу не предположить, что именно по этой причине греки, впервые столкнувшись с ужасом *вриколаков*, предпочли сжечь их, а не следовать славянскому обычаю вкалывать их. Импилирование могло обеспечить безопасность живым, но выглядело как акт жестокости и враждебности по отношению к мертвым. Кремация же, обеспечивая немедленное растворение и последующее отлучение умершего от этого мира, должна была дать такую же безопасность живым и в то же время являлась актом милосердия и доброты по отношению к умершим. В сущности, новый мотив ужаса, пришедший вместе со славянским влиянием, никогда не исключал старого мотива любви, который вдохновлял сыновей воинов в Парге не меньше, чем вождя гомеровских воинов на похоронах его товарища, и, возможно, если представится случай, окажется еще не изжитым. Кремация, хотя в последнее время часто используется в первую очередь для защиты живых, всегда считалась благом и для мертвых, даже более надежным и быстрым, чем при ингумации.

Если бы это чувство существовало, и если бы с ранних времен существовала, как я показал, система сочетания церемониальной кремации с фактической ингумацией, можно было бы ожидать, что многие, кто признавал высшие достоинства кремации, но не имел средств для проведения столь дорогостоящего обряда в полном объеме, воспользовались бы недорогой церемониальной практикой. Именно так, я полагаю, и произошло, и в этом я буду искать объяснение обычая, который, как и практика настоящей кремации, был завещан Древней Грецией Современной.

На похоронах в Древней Греции процессия, которая сопровождала тело умершего из комнаты, где оно покоилось, к костру или могиле, несла факелы. Там, где применялась кремация, они, несомненно, использовались для разжигания костра; огонь, принесенный из дома покойника в этом мире, использовался для того, чтобы ускорить его путь в другой. Но когда стали практиковать ингумацию, что стало с этими факелами? Неужели огонь, принесенный из дома умершего, был использован без всякой цели? Или факелы были брошены в могилу вместе с ним? Этого мы не можем сказать, так как факелы были быстро портящимися. Но есть один предмет, часто встречающийся в гробницах, который наводит на мысль о связи огня с погребенным телом. Этот обычный предмет - лампа. И здесь мы не можем сказать, была ли лампа зажжена, когда ее положили в могилу. Некоторые из откопанных ламп, несомненно, были в употреблении, поскольку на них видны следы пламени; но, конечно, они могли быть в повседневном пользовании до того, как их посвятили служению мертвым. Тем не менее, те немногие факты, которые известны, по крайней мере, соответствуют теории, что процессия, выносящая покойника, несла огонь из его дома в могилу, и что либо сами факелы, либо лампа, зажженная от них, была положена в могилу рядом с телом. Если эта точка зрения верна, то следует отметить, что большинство найденных ламп не представляют особой ценности и относятся к позднему времени[1283]. Тот факт, что они в основном ничего не стоят, подразумевает, что их часто дарили бедные люди, или, если другое содержимое могилы представляет ценность, что лампа была принесена в дар не из-за своей внутренней ценности или красоты, а с какой-то практической целью; в то время как тот факт, что они в основном позднего происхождения, означает, что практика класть их в могилы участилась в период, который начинается с пятого века до нашей эры - то есть в тот период, когда мы уже отмечали растущее предпочтение кремации. Кроме того, увеличение частоты использования ламп делает маловероятным то, что их следует считать неотъемлемой частью обычного убранства могилы; ведь *лекифы* и другие вазы, которые были обычными дарами умершим, уже в пятом веке приобрели общепринятый характер. Поэтому любое новое отступление после этого века или увеличение частоты использования одного конкретного предмета среди содержимого могил должно быть признаком какого-то нового или более ярко выраженного чувства по отношению к мертвым. Все эти факты и умозаключения понятны на основании одной гипотезы, а гипотеза эта заключается в том, что лампы, найденные в могилах, были положены туда зажженными и горящими, как церемониальный минимум обряда кремации, которому отдавалось все большее предпочтение в течение примерно четырех веков до христианской эры.

Когда мы переходим к раннему периоду христианства, перед нами предстает аналогичный ряд фактов. Церковь официально отвергала и осуждала практику кремации. Поэтому новообращенные должны были использовать ингумацию; и эта обязанность, вероятно, вызвала меньшее отвращение, поскольку погребение не было для них чем-то новым, а всегда было альтернативой кремации, хотя и несколько уступало ей. Но, даже с радостью подчиняясь церковному закону, они придерживались многих деталей своего старого погребального обычая, некоторые из которых были разрешены церковью, а другие - запрещены. Практика укладывать умерших в богатые и роскошные одеяния продолжалась и вызвала сильные упреки со стороны святого Иеронима[1284]; чрезмерные причитания и использование наемных плакальщиц при погребении вызвали у святого Хризостома угрозы отлучения[1285]; однако оба эти обычая все еще сохраняются. А вот обычай нести факелы в похоронной процессии продолжался даже без протеста со стороны Церкви. Возможно, это считалось безобидной уступкой древнему обычаю; возможно, тогда, как и сейчас, церковный вкус даже благоприятствовал использованию большого количества свечей в религиозных церемониях. Во всяком случае, очевидно, что языческий обычай нести факелы в процессии занимал место и в христианском ритуале. По какой же причине простые люди

придерживались своего старого обычая? Факелы больше не требовались для разжигания костров, ведь кремация была отменена церковью. Не нужны они были и для освещения процессии, ведь христианские похороны, за исключением времен гонений, проходили при свете дня. Причина, как я полагаю, в том, что с помощью этих факелов огонь переносился вместе с умершим из его дома в могилу, и там церемониальный акт, подобие кремации, сочетался с обрядом ингумации. Есть и некоторые указания на то, что огонь, принесенный на могилу, действительно был каким-то образом связан с телом умершего. В сочинении "О спящих", которое выдается за работу святого Афанасия^[1286], есть рекомендация сжигать смесь масла и воска на могиле умершего; и хотя эта практика замаскирована под "жертву всесожжения Богу", можно объяснить ее не столько иудейскими, сколько греческими мотивами, желанием сохранить старый обычай кремации, пусть и в церемониальной форме. Опять же у нас есть свидетельства того, что обычай возжигать огни на могилах умерших обычно соблюдался с какой-то нехристианской целью; ведь Элиберийский собор счел нужным запретить это под страхом отлучения^[1287]. Эта нехристианская цель объясняется в свете некоторых современных обычаев.

В современной Греции хорошо известен обычай, который заключается в поддержании так называемой "неугасимой лампы" (τὸ ἀκοίμητο καντήλι). Общее представление об этом можно дать, сказав, что после похорон светильник непрерывно горит либо в комнате, где произошла смерть, либо на могиле в течение либо сорока дней, либо трех лет. Такая вариативность в зависимости от времени и места требует изучения. В обычаях, как и в других вещах, есть правильный и неправильный путь; разнообразие в соблюдении не является оригинальным; есть надлежащее время и надлежащее место.

Итак, сначала выясним, какое место является подходящим для этого обычая: комната смерти или могила?

Местности, в которых та форма обычая, которую я покажу правильной в этом отношении, наиболее ярко проявилась под моим наблюдением, - это Арахова, деревня близ Дельф; Леониди на восточном побережье Лаконии; кладбище на Триазийской равнине, принадлежащее, как я думаю, деревне Каливия; и остров Эгина. На последнем из них используется обычный фонарь; его ставят у изголовья могилы и в течение сорока дней после похорон так подстригают и ухаживают за ним, что пламя ни разу не гаснет. В Арахове и на Триазийской равнине каждая могила снабжена возвышением, способным укрыть голый светильник. Некоторые из них похожи на кукольные домики с дверью и окнами; другие - просто коробки; третьи - не более чем несколько плиток или плоских камней, поставленных на ребро, чтобы образовать квадрат, и покрытых крышей из того же материала. В Арахове лампы, содержащиеся в этих сооружениях, поддерживаются вечером и утром, и обязательство поддерживать их непрерывное горение в течение трех лет, до эксгумации тела, сильно ощущается и неукоснительно выполняется. На Триазийской равнине свет поддерживается с такой же тщательностью, но я не знаю, в течение какого периода. В Леониди используются некоторые укрытия того же типа, что и описанные; но есть и более сложные гробницы, в основании которых сделано небольшое углубление ниже уровня земли или, во всяком случае, под каменной или мраморной плитой, закрывающей могилу, и в этом углублении, закрытом небольшой дверцей, пропускающей воздух через щели, помещается "неусыпающая лампа". Здесь лампы горят до самой эксгумации, и каждый вечер их кормят и подновляют. В Гитейоне раньше использовалось не менее похожее устройство, хотя и более грубое; среди старых могил, ныне заброшенных, из которых, как оказалось, кости умерших никогда не эксгумировались, я заметил несколько, оштукатуренных грубым

бетоном, в котором у основания могилы был утоплен железный сосуд, похожий на кастрюлю с отсоединенной ручкой; этот сосуд, предположительно, служил для укрытия светильника.

Таков основной аспект этого обычая; но предварительные детали также требуют внимания. Огонь, которым зажигают "неугасимый светильник", не должен разжигаться на месте рядом с могилой, его приносят из дома покойного. Там, как правило, в момент смерти или, во всяком случае, сразу после того, как тело уложено, зажигают свечи или лампы, которые ставят у головы и у подножия кушетки, на которой покоится тело. Их держат горящими до тех пор, пока похоронная процессия не будет готова отправиться в путь, и вместе с процессией либо эти же светильники, либо другие зажженные от них лампы и свечи несут к могиле; и здесь тот же огонь, который горел в доме умершего, передается "неугасимой лампе" у могилы.

Я считаю, что это правильная форма обычая, но я должен отметить другие разновидности и привести причины, по которым я считаю их менее достоверными. В достоверном трактате об острове Хиос[1288] говорится, что там люди держат лампу горящей в течение сорока ночей в комнате, где произошла смерть, считая, что душа бродит сорок ночей, прежде чем спуститься в Аид. Приведенное толкование, очевидно, подразумевает, что лампа предназначена для того, чтобы дать свет духу умершего, если в ходе своих ночных блужданий он посетит свой прежний дом.

Теперь, когда речь идет о чианской форме этого обычая, можно с полным основанием приписать ему такое значение. Но как быть с более распространенной формой обычая, при которой лампа горит и днем и ночью? Можно предположить, что бесплотному духу, если он похож на обычного человека, нужна свеча, чтобы видеть свой путь ночью, но, конечно, ему не нужна свеча днем; и все же только обычай гореть днем, а также ночью мог закрепить за ним название "не спящей лампы", лампы, которая никогда не гаснет. Таким образом, здесь налицо явный недостаток в хиосской манере соблюдения обычаев, а также в хиосской манере их толкования; а обычай, дефектный и неверно истолкованный в одной важной детали, вызывает подозрения в других. Поэтому для Хиоса не имеет большого значения тот факт, что здесь остатки обычая соблюдаются в камере смерти.

Но есть и другие районы Греции, где смертная комната является местом для "неугасимой лампы", и где лампа по-прежнему заслуживает такого названия, поскольку она горит днем и ночью до сорокового дня после похорон, а не зажигается, как на Хиосе, каждую ночь заново. В таких районах, я полагаю, обычай давно перестал иметь какое-либо значение, и, будучи на излете, он для удобства претерпел изменения. По-прежнему считается обязательным поддерживать огонь, зажженный сразу после смерти, постоянно горящим в течение сорока дней, но оказалось, что работу по уходу за ним удобнее выполнять дома, а не на могильном дворе. Необходимость переносить пламя в могилу, постоянно держать его в непосредственной близости от умершего, отпадает. Тогда эту форму обычая можно объяснить как ослабление той, которую я выдвинул в качестве старой и правильной формы; с другой стороны, если комната, где произошла смерть, изначально была подходящим местом для поддержания "неугасимой лампы", то невозможно объяснить перенос обычая на могилу, где для защиты пламени должны быть сделаны специальные укрытия или емкости и где требуется больше хлопот, чтобы кормить и подправлять лампы день за днем. Арахова и Леониди, где больше всего стараются соблюдать обычай, и не в течение сорока дней, а в течение трех лет, больше всего претендуют на то, чтобы считаться истинными выразителями старого обычая. Правильным местом для "неугасимой лампы" является могила.

Но, как я уже говорил, существует разница в сроках, в течение которых этот обычай соблюдается в разных районах. В одних он длится сорок дней, в других - три года; и в этом отношении есть расхождение между обычаями даже тех мест, которые в других деталях, как было показано, точно придерживаются старого обычая; в Арахове и Леониди принято придерживаться более длительного периода, в Эгине - более короткого. Именно в этой вариации мы находим ключ к разгадке смысла и цели обычая. В предыдущей части этой главы я показал, процитировав народные песнопения и рассмотрев различные обычаи, связанные со смертью, что, по народным представлениям, распад мертвого тела происходит на сороковой день после погребения. С другой стороны, церковь более благоразумно установила три года в качестве времени, необходимого для растворения, периода, который должен пройти, прежде чем тело может быть эксгумировано. Таким образом, существуют два срока, установленные соответственно народным мнением и церковным авторитетом, между которыми есть выбор; *vox populi* и *vox Dei* здесь расходятся во мнениях; и в зависимости от того, какому мандату отдается предпочтение на местах, сорокадневный или трехлетний срок, по местному мнению, является необходимым для растворения тела. Но эти два периода также являются теми, между которыми существуют местные различия в обычае поддерживать "неугасимую лампаду". Отсюда можно сделать вывод, что "неусыпающий светильник" каким-то образом тесно связан с растворением тела.

Более того, эта связь фактически признается самим народом, о чем свидетельствуют следующие два двустишия из похоронного дирхема. Слова вложены, как это часто бывает в дирге, в уста покойника, который в данном случае должен быть молодым и обращаться к своей несчастной возлюбленной.

И когда жрецы с торжественной песней идут к могиле со мной,

Ты вырвись от матери своей и зажги мне три факела;

И когда священники вновь погасят эти огни для меня, - ах, тогда!

Тогда, как дыхание роз, милая, ты уйдешь от меня[1289].

Эти строки основаны на довольно распространенном среди греческих крестьян убеждении, что сознание и забота о вещах этого мира не обрываются окончательно в момент смерти, а продолжают в той или иной степени до полного растворения тела умершего. Здесь же говорится о том, что воспоминания о любви длятся до тех пор, пока жрецы не погасят горящий свет, который в данном контексте может быть не чем иным, как "неугасимой лампадой", поскольку три, упомянутое число, является лишь числом особого достоинства и не имеет особой силы. Отсюда следует, что под угасанием огней в этом отрывке понимается завершение процесса растворения, который, хотя и означает прекращение всякого общения с этим верхним миром, все же очень желанен. Здесь, по сути дела, приведены простые слова народной поэзии, которые признают связь "неугасимого светильника" с растворением тела и делают так, что угасание одного из них означает завершение другого. Остается сделать лишь небольшой шаг вперед, чтобы предположить, что присутствие пламени лампы на могиле изначально было призвано ускорить процесс растворения - или, другими словами, что поддержание "неугасающей лампы" на могиле до окончательного растворения тела является актом церемониальной кремации.

Это предположение становится еще более вероятным, если сравнить его с обычаем "неусыпающей лампы" и другим, не менее похожим обычаем, который бытует на Закинфе. Там, как и в других местах, свечи или лампы зажигают вокруг мертвого тела, пока оно лежит в состоянии покоя, и огонь от них относят в могилу. Но там, вместо того чтобы зажечь

"неугасимый светильник", носильщики свечей опускают их в могилу рядом с трупом. В этом мы имеем близкую параллель с древним обычаем опускать в могилу лампу, вероятно, достаточно, как я уже предположил, зажженную; и в то же время это не может не быть тесно связано с обычаем "неусыпающей лампы", цель которой, как теперь известно, заключается в растворении мертвого тела. Итак, я утверждаю, что ряд рассмотренных нами обычаев, демонстрирующих намерение связать огонь каким-то тесным образом с погребенным телом и, как в современной форме обычая, связать его с ним до завершения процесса растворения, находят общее объяснение в продолжении практики, которая уже была примером в более ранние века, - практики церемониальной кремации в сочетании с полным обрядом погребения.

Это объяснение также не может быть опровергнуто на том основании, что простая лампа, зажженная рядом с мертвым телом, имеет так мало внешнего сходства с настоящей кремацией. Стороннему наблюдателю церемониальный акт может показаться простой пародией на то, чем он заменяется; но для людей, которых он касается, присутствие огня, пусть и в небольшом объеме, могло показаться достаточным; ведь в любом ритуале значение имеет не действие, а намерение. Я уже указывал на то, как погребение иногда сводилось к столь же неэффективному минимуму; но, возможно, я приведу еще более близкую параллель - другой случай, когда лампа, как считается, выполняла обязанности настоящего огня. В давние времена существовал обычай, на который ссылаются несколько древних авторов^[1290], держать лампу горящей днем и ночью в Пританеуме или в главном храме греческого города; и в Афинах, и в Тарентуме, как говорят, были такие лампы, что они могли хранить запас масла, достаточный для целого года. Предполагается, что такие лампы представляли собой огонь в городском очаге, который не разрешалось гасить. Лампа, очевидно, не давала света, поскольку в этом случае ее не нужно было бы держать горящей как днем, так и ночью, но это было трудосберегающее приспособление для поддержания священного огня. Маленькое пламя было, по сути, рудиментарным огнем. Таким образом, я лишь предполагаю, что лампа могла представлять настоящий огонь в гробнице так же хорошо, как и в Пританеуме.

Если мое объяснение современного обычая верно, то тот факт, что простые люди, хотя они на протяжении многих веков использовали ингумацию как обычный христианский обряд, в то же время цеплялись за церемониальную форму кремации, которую они все еще связывают в некотором роде с растворением погребенного трупа, является дополнительным доказательством того, что более быстрый и надежный обряд раньше, а возможно, здесь и сейчас, рассматривался с благосклонностью.

Таким образом, изучение обычного похоронного обряда подтвердило выводы, сделанные в предыдущих главах на основе изучения некоего ненормального состояния посмертного существования. Как нетленность была величайшим бичом для мертвых, так и растворение было величайшим благом, которое живые могли им дать. Это растворение должно было осуществляться одним из двух способов - кремацией и ингумацией, которые в теории были альтернативными, но на практике часто сочетались. Вначале их сочетание было обусловлено слиянием двух рас, к которым они соответственно относились; но в более поздние времена расовые различия между двумя обрядами были стерты, и они стали оцениваться по собственным достоинствам, в результате чего в похоронном обиходе проявилось предпочтение кремации. Это предпочтение было вызвано признанием того, что кремация - более быстрый и надежный способ растворения, и само по себе является убедительным свидетельством стремления к растворению. Цель, на которую были

направлены оба обряда, была одна и та же, но поскольку один из них приводил к этой цели быстрее и увереннее, чем другой, ему справедливо отдавалось предпочтение.

Кроме того, мотив, побуждавший живых к растворению мертвых, в целом не был эгоистичным; ведь растворение, как мы уже видели, было благом для мертвых. Тот полный разрыв с этим миром, который наступал с растворением тела, был в некотором роде на благо мертвых. Патрокл стремился к этому, и Ахилл удовлетворил его просьбу из любви; и примерно три тысячи лет спустя люди из Парги обнаруживают, что быстрое растворение их сородичей происходит по тому же мотиву. Лишь в одном случае действовал эгоистический мотив страха, а именно: когда ожившие мертвецы под влиянием славянского суеверия приобретали характер злобных кровожадных чудовищ, от которых необходимо было защищаться, и чье полное удаление из этого мира было желательным в качестве защиты для живых. Но такие обстоятельства были исключением. Правилom было то, что и кремация, и ингумация были средством растворения мертвых и их полного отрыва от этого мира, а мотивом, побуждавшим живых людей стремиться к этой цели, была любовь к мертвым, которые могли бы получить от этого какую-то пользу.

ГЛАВА VI. ПОЛЬЗА ОТ РАСТВОРЕНИЯ.

Изучение обычаев и верований древних и современных времен, связанных с обращением с мертвыми, позволило установить, что распад тела был желанным событием в интересах умерших. С полной дезинтеграцией обеспечивался *sumtum bonum* умерших, насколько это было в силах их оставшихся в живых друзей, чтобы получить его для них. Остается рассмотреть, каким образом мертвые получили от этого выгоду.

До сих пор я намеренно говорил о растворении как о благе не для душ умерших и не для их тел, а просто "для умерших" без дальнейших уточнений. Теперь мы сможем ограничить круг дискуссий о природе *общего блага*, доступ к которому дает растворение, если сначала ответим на старый вопрос: *cui bono*? Только ли тело, или только душа, или оба вместе, которым дается благо? Ответив на этот вопрос, мы устраним ряд возможных представлений о будущем счастье.

Мысль о том, что только тело могло быть получателем всех благ, никому не придет в голову. Так была ли душа единственной, для кого растворение тела принесло благо? Смерть, как мы узнали, не была полным и окончательным отделением души от тела; душа могла снова войти в труп и оживить его. Считалось ли тогда, что растворение завершает разрыв?

Освобождение души от рабства тела, развод духа с материей - идея, которая привлекала и привлекает многих, и поэтому она могла бы послужить мотивом значительной внутренней вероятности для обращения, которое греческие люди последовательно оказывали своим мертвым; можно предположить, что растворение тела было желательным и поспешным, чтобы душа могла освободиться от своей последней связи с этим материальным миром и уйти окрыленной и необременительной к вещам бесплотным.

Но в таком объяснении слишком много от философии и слишком мало от народной религии. Репетиция смерти, то есть отделения души от тела, была, по мнению Сократа, уделом философа, а сама смерть приветствовалась им как окончательное освобождение души,

истинного "я", от оков физического существования. Но само подчеркивание этой идеи во всей "Фаэдо", настойчивое утверждение Сократа, что его настоящее "я" - это тот, кто беседует с друзьями и стремится убедить их в своих взглядах, а не труп, который они вскоре похоронят или сожгут, как им покажется лучше[1292], говорит о том, что в народной религии разделение души и тела не было желанным, а истинное "я" не мыслилось как нечто отдельное от тела. Во всяком случае, причину желания растворения следует искать в более популярных источниках.

Поэтому я возвращаюсь к отрывку[1293], которого я уже неоднократно касался, - самому раннему отрывку из дошедших до нас литературных произведений, в котором мертвый человек представлен как жаждущий растворения своего тела. Почему же душа Патрокла так настоятельно желала совершить последние обряды над его телом? Неужели это было сделано только для блага его души? Народная религия, как мы видели, не считала смерть окончательным разрывом души и тела; ведь душа могла вернуться и вновь оживить тело. Считалось ли тогда, что растворение завершает разрыв, уничтожая тело и освобождая душу? Зависит ли будущее счастье души от такого освобождения? Жаждал ли Патрокл в рассматриваемом нами случае растворения для того, чтобы его душа, окончательно отделенная от тела, обрела счастье?

Гомер, безусловно, населяет нижний мир только душами, оторванными от своих прежних тел. Очевидно, что только душа Патрокла пройдет через врата Аида, когда будет исполнена его просьба о погребении тела; ведь именно "души, подобия мертвых"[1294] препятствуют его входу туда тем временем. Но эти души не являются счастливыми душами. Дом Аида - не место для счастья; он сырой, мрачный, заплесневелый; и сами души не в том состоянии, чтобы наслаждаться чем-либо; они - слабые, бессильные фантики, лишь подобия людей, все обречены на одну и ту же жалкую пародию на жизнь; тела, от которых они теперь отделены, были их настоящими сущностями[1295], а теперь остались лишь бесстрастные безрадостные фантомы. "Скорее, - взывает дух Ахилла к Одиссею, - я был бы холопом, привязанным к земле, в доме человека без доли, чья жизнь скучна, чем властелином всех погибших"[1296]; ибо прежняя доблесть Ахилла уже не помогает ему; его душа пребывает в доме Аида, как и все остальные; все они обречены на вечную тщету в стране вечного мрака. Вполне уместно сказать, что душа Патрокла в момент смерти устремилась в царство Аида, "оплакивая свою судьбу за то, что она оставила бодрость и мужественность"[1297]."

Как же получается, что та же самая душа вскоре стремится пройти через врата Аида? Конечно, странствия мертвого Патрокла, будь то в виде *ревенанта*, как полагает народная молва, или, согласно гомеровской версии, в виде развоплощенного духа, вряд ли были бы более жалкими, чем та участь, которую он вместе со всеми мертвыми должен претерпеть внизу. К чему же тогда это стремление?

Я не могу найти в Гомере ничего, что могло бы ее оправдать; она кажется мне совершенно не соответствующей гомеровскому представлению о подземном мире.

И это несоответствие имеет широкое значение. Случаи с Патроком и Эльпенором не единичны. То же стремление к растворению со стороны мертвых, как мы видели, неуклонно прослеживается во всех отношениях между живыми и мертвыми со времен Гомера и до наших дней. То, что расходится с гомеровским представлением о будущем, - это не просто прошение Патрокла, а идея, на которой основывались похоронные обычаи целого народа на протяжении почти трех тысяч лет.

Такое несоответствие не может не заставить нас задаться вопросом, насколько гомеровская концепция будущего была народной.

То, что вся картина дома Аида и состояния ушедших в нем не была гомеровским изобретением, я полагаю, бесспорно. Две ее основные черты - это мрачность места и отсутствие различий между жребиями тех, кто там обитает[1298]. Первое из них, во всяком случае, достаточно часто встречается в более поздней литературе и, действительно, настолько прочно закрепилось в греческом сознании, что "увидеть свет" стало синонимом "жить в этом верхнем мире"; и даже до наших дней обе идеи продолжают жить. Постоянные эпитеты, которые Гомер применяет к дому Аида, "холодный" (κρυερός) и "заплесневелый" (εὐρώεις), точно воспроизводятся в эпитетах, которыми обозначается Аид, теперь место, а не человек, описывается в современных причитаниях - κρυοπαύμενος, "замороженный", и ἀραχνιασμένος, "густой от паутины"[1299]; и то же самое единообразное страдание всех ушедших является также общей темой многих песен, посвященных Харону и нижнему миру. Все это не могло быть достигнуто только благодаря влиянию Гомера, хотя оно и было велико, если бы он сам придумал всю эту концепцию. Очевидно, что он использовал концепцию, которая до его времени была и остается популярной.

Но есть не менее веские доказательства совершенно иного представления будущего состояния. Фрагмент одной из дирг Пиндара противоречит гомеровскому описанию нижнего мира во всех пунктах. На праведников славное солнце проливает свет вниз, пока здесь ночь, и среди лугов, красных от роз, лежит пространство перед воротами их города, все окутано ладаном и обвешано золотыми плодами; И одни радуются коням и подвигам, другие - тягловой доске, третьи - музыке лютни, и среди них распускаются все прекрасные цветы счастья; и над той прекрасной землей разносится аромат всевозможных пряностей, которые смешиваются с далеко сияющим огнем на алтарях богов[1300]. Итак, этот подземный мир не холодный и туманный, но согрет и освещен солнцем; его обитатели не хрупкие духи, неспособные к радости, но получают удовольствие, как прежде, в мире выше; и участь всех не одинакова, ибо только праведники наслаждаются этим блаженством.

Народный характер этой концепции также очевиден. Различие между различными судьбами умерших - надежда на счастье для некоторых в противоположность всеобщему несчастью гомеровского подземного мира - это идея, которая находит выражение во всей древней литературе; и если дом Аида часто остается не менее мрачным местом, то это потому, что обитель праведников часто переносится на острова блаженных, а мрачный подземный мир остается местом наказания для нечестивых. В наши дни те же идеи широко распространены среди простого народа. Правда, в частушках нижний мир чаще всего изображается окутанным гомеровским мраком, а состояние ушедших - однообразно жалким; Но цель этих дирхемов, читаемых рядом с телом умершего, прежде чем его вынесут для погребения, - возбудить скорбящих до исступления, и профессиональная исполнительница дирхемов (ведь в некоторых частях Греции еще есть женщины, которые следуют этому призванию) скоро потеряла бы свою работу, если бы вместо того, чтобы оскорблять чувства скорбящих, взяла на себя задачу утешить их; Все ее дело - довести до слез тех, кого сама тяжелая утрата оставила равнодушными, или побудить к новым вспышкам плача тех, кто уже изнемог от горя. Но в нескольких народных песнях встречается более радостная вера в то, что ушедшие продолжают заниматься тем, чем занимались в этой жизни[1301]; что же касается их места обитания, то любой крестьянин, которому объяснят пиндаровское описание будущего дома блаженных, без колебаний отождествит его с тем, что он сам называет Раем. Возможно, некоторые моменты в этом описании удивят его не меньше, чем обрадуют, как, например, разрешение играть в шашки, но они не заслонят его узнавания; место прекрасных цветов, фруктов и ароматов может быть не чем иным, как Раем. "Люди современной Греции, - пишет

один греческий писатель[1302], - ... неспособные постичь идею духовных радостей, считают рай местом преимущественно материальных и чувственных наслаждений". Рай греческого народа орошается великими реками, ... и в нем растут деревья, распространяющие сладкие запахи. В соответствии с таким восприятием идеи рая народом, отцы церкви также были вынуждены описывать рай как в терминах чувств, так и в терминах духа, делая тем самым определенные уступки народным чувствам и представлениям. "Одни, - говорит Иоанн Дамаскин[1303], - представляли себе чувственный рай, другие - духовный. Я же, со своей стороны, думаю, что, как сам человек создан с чувствами, так и с духом, так и святейшая близость (ἱερῶτατον τέμενος), к которой он имеет доступ, обращается в равной степени и к чувствам, и к духу". Компромисс в этом отрывке ловко оправдан, но он не продержался; сохранилась только его языческая часть, и рай современных людей - это не что иное, как та обитель, которую описал Пиндар. Даже его реки, которых, естественно, больше всего желают жители сухой и пыльной земли, вероятно, не отсутствовали в картине Пиндара; ведь Плутарх, которому мы обязаны сохранением фрагмента, в одном из отрывков переходит от фактического цитирования начальных строк к упоминанию гладких и спокойных рек, текущих по земле[1304]; а в родственной картине Острова блаженных, которую Пиндар рисует в другом месте, он не упускает упомянуть воду, которой освежаются золотые цветы[1305]; ибо и в его глазах вода была лучшим из даров земли, так же как золото - самым ярким из кованых сокровищ[1306].

Именно это высокое отношение к воде послужило основой для обычая, распространенного по всей Греции в связи с похоронами. Когда покойник проезжает по дороге, его друзья и соседи выставляют у своих дверей или из окон сосуда с водой, а сам сосуд обычно бросают вниз, чтобы он разбился о камни дороги. Этот обычай, очевидно, очень древний, так как в некоторых местах использование воды, составляющее саму суть обряда, вышло из употребления, и все, что осталось от обычая, - это разбивание куска посуды. И хотя в большинстве мест этот обычай соблюдается в полном объеме, его смысл, как правило, забыт, и для его объяснения выдвигаются любопытные предположения. Некоторые толкуют этот обычай как символ того, что постигло умершего человека; сосуд - это его тело, вода - его душа; выливание воды символизирует исчезновение души, и мертвое тело рассыпается на куски, как разбитая посуда. Другие говорят, что воду выливают, "чтобы утолить жгучую жажду мертвеца[1307]", что зловеще напоминает о благодеянии, которого Дивес добивался от Лазаря. Но истинная цель обряда до сих пор известна на некоторых Кикладах, где точно такой же обычай соблюдается и по случаю отъезда человека из родной деревни[1308], чтобы жить, как говорится, в изгнании. А цель - способствовать благополучию умершего или изгнанника на новой земле, куда он направляется. Выливание воды - это, по сути, обряд симпатической магии, призванный обеспечить, чтобы неизвестная земля также была хорошо полита, приятна и изобильна; а разбивание сосуда, в котором хранилась вода, объясняется, как я полагаю, тем, что инструмент, служивший магической цели, не должен впоследствии использоваться в мирских целях. Этот обычай сам по себе свидетельствует о том, насколько широко распространено или было распространено представление о потустороннем мире как о стране наслаждений, где приятные вещи этого мира будут по-прежнему в изобилии.

Таким образом, следует признать, что два противоречивых народных представления о будущем сохранились бок о бок как двойное наследство от древнего мира. Одна из них пронизывает всего Гомера; другая лучше всего изложена во фрагменте Пиндара[1309]; и основное различие между ними заключается в том, что первая обрекает всех умерших на мрак и несчастье, а вторая различает будущую судьбу праведников и неправедников и дает надежду на счастье в более светлом мире, чем этот. Откуда взялись эти две концепции?

Мир, который описывает Гомер, - это ахейский мир, и я подозреваю, что его подземный мир - это тоже ахейский подземный мир. Религия ахейцев, представленная у Гомера, не отличается глубиной. Боги - это всего лишь ахейские князья, наделенные бессмертием. Отношения людей с ними предельно просты и практичны; от них ожидают жертв, если хотят, чтобы молитвы были услышаны. Но и боги, и люди имеют отношение только к этому верхнему миру; смерть закрывает все отношения между ними. Боги беззаботны, если только речь не идет о каком-то особом любимце; они живут на Олимпе, как и прежде, среди пиров, ссор, смеха и любви; люди же оставляют эти занятия и развлечения и спускаются в убогий дом Аида; их души, которые в час смерти с плачем покинули их конечности, все еще существуют, иначе как бы они не являлись живым людям в ночных видениях; но их существование - сплошное несчастье, ибо они лишены всего, что делало эту жизнь приятной. Их радости были радостями напряженной, полнокровной жизни, радостями сражений, пиров, песен, товарищества; и этих радостей больше нет. Будущее существование души было для ахейцев просто отрицанием настоящей телесной жизни.

Но религия более поздней эпохи отнюдь не была такой простой. Гомеровским богам все еще поклонялись по-старому и приносили им жертвы в обмен на желаемые или дарованные милости. Но в религии был и другой элемент, о котором Гомер почти ничего не говорит, - элемент благоговения и тайны. Гомер действительно называет эриний как существ, связанных с наказанием за определенные грехи; но он не показывает никакого знания о той ужасной доктрине кровной вины, которую Эсхил связывает с ними; сила мести убитого человека полностью игнорируется; среди ахейцев ближайший родственник мог принять цену от рук убийцы и позволить ему остаться в земле[1310], не неся никакого загрязнения или любого проявления гнева своего мертвого родственника. Опять же, Гомер действительно знает о Деметре как о богине, связанной с урожаем; но в его случайном упоминании о ней нет ничего, что позволило бы предположить, что тайны ее поклонения выходили за рамки обрядов всех олимпийских богов. Однако никто, я полагаю, не станет утверждать, что эти более глубокие элементы древней религии возникли после гомеровского периода или могли развиться из прозрачно простой религии ахейцев.

Напротив, известно, что более таинственные обряды и доктрины греческой религии были наследием пеласгов. То, что мистерии Деметры были пеласгийского происхождения, доказывается местностями, в которых ее поклонение наиболее процветало, и подтверждается явным заявлением Геродота[1311], который был склонен относить другие мистические культы к тому же источнику[1312]. Фактически сосуществование или даже конфликт старой пеласгийской и новой ахейской религий постоянно признается в античной литературе, и пеласгам приписывается все, что больше всего трогает сердца людей, будь то благоговение или жалость - благоговение, как в конфликте между эриниями и новой династией богов, которую представляют Аполлон и Афина, жалость в тоскливой борьбе Прометея с тираном Зевсом. Пеласгическая религия со всеми ее ужасами вызывала настоящие симпатии мистика Эсхила; он мог поклоняться в глубочайшем благоговении Деметре и ее мистериям[1313]; он мог поклоняться, возможно, даже "преподобным богиням", хотя они и были ужасны в своем недовольстве; но его сердце должно было быть холодно к узурпировавшим власть олимпийским богам. В том отрывке Аристофана[1314], где Эсхил суммирует блага, дарованные греческой расе великими поэтами, и восхваляет ахейского поэта Гомера за его уроки дисциплины, доблести и ведения войны, а Орфея, иногда считающегося основателем пеласгийских мистерий, за учреждение религиозных обрядов и обучение людей воздержанию от кровопролития, есть истинная проникательность. И чувства Эсхила были чувствами его соотечественников. Афиняне гордились великой ахейской богиней как основательницей и покровительницей своего

города, но их личные надежды на будущее счастье связывались с пеласгической Деметрой. То же поколение афинян с восторгом слушало насмешки Аристофана над теми богами, которых Гомер считал величайшими, и приходило в ужас от мысли, что мистерии были осквернены. Ахейские боги, казалось бы, были хорошими фигурами для официальной религии государства; они служили величественными покровителями города или великого национального праздника, где религия имела меньшее значение, чем скачки, атлетика и торговля; но сердца людей тянулись к более древним, более ужасным, более таинственным божествам пеласгов, и самыми святыми святилищами[1315] были те, которые были святыми задолго до вторжения ахейских богов.

Именно к этому пеласгийскому элементу эллинской религии относилась доктрина будущих наград и наказаний; ведь, как мы увидим подробнее в следующей главе, участие в пеласгийских мистериях Деметры в Элевсисе считалось залогом будущего блаженства, от которого нечистые или непосвященные были отстранены.

Таким образом, существовало два популярных представления о будущей жизни - ахейское, предполагающее всеобщее страдание в холодном и мрачном подземном мире, и пеласгическое, которое различало жребий праведников и неправедников и сулило некоторым людям блаженство. С первой концепцией, как мы уже видели, совершенно не согласуется вера в то, что мертвые страстно желали исчезновения; никто не мог бы спешить пройти через врата Аида, если бы внутри его ждали одни лишь страдания. Но там, где были надежды на счастье, стремление к растворению как к средству его достижения сразу же становится понятным. Итак, это желание, постоянно пронизывающее разум греческого народа и служащее единственным мотивом его похоронных обрядов вплоть до наших дней, имеет пеласгийское происхождение; и если Гомер заимствовал его и нелепо соединил с чисто ахейским представлением о подземном мире, мы не должны судить о его реальном значении по гомеровскому изложению, как мы могли бы составить мнение о месте Эриний или Деметры в греческой религии по эпизодическим упоминаниям о них у Гомера.

Тот факт, что Гомер, в соответствии с ахейской религией, считал распад тела означающим его уничтожение и представлял душу как одиночку, попадающую в нижний мир, совершенно несущественен для настоящего исследования. Нас интересует именно пеласгическая концепция будущего блаженства, ибо только она может объяснить стремление мертвых к растворению. Каковы же блаженные занятия праведников на том свете? "Одни, - говорит Пиндар, - радуются коням и подвигам, другие - тягловой доске, третьи - музыке лютни". Очевидно, что эти мертвецы сильно отличаются от тех душ, которые населяли гомеровский подземный мир. Легкая атлетика не может быть развлечением для слабых бесплотных духов; игра в шашки плохо подходит для тех, в ком нет разума[1316]; а те, чья тонкая речь похожа на писк[1317] летучей мыши, получают и доставят мало удовольствия от пения под лютню. Нет; занятия мертвых, изображенные Пиндаром, - это занятия, которыми наслаждаются люди из плоти и крови; и обитель, в которой они обитают, рай цветов, плодов и сладких запахов, - обитель, радующая людей из плоти и крови. Но люди, чей идеал будущего блаженства заключался в телесных наслаждениях, не могли, конечно, рассчитывать на уничтожение тела и выживание одной лишь души; радости, которые они предвкушали в будущем, предполагали продолжение какого-то телесного существования.

Кроме того, такое представление не может не казаться более соответствующим всему духу греческого мира, чем гомеровская доктрина о выживании только души. Народ, столь известный своей любовью к человеческой красоте и восхищением человеческой формой, не мог смотреть на ее исчезновение иначе, чем с чувством глубочайшего сожаления - чувством, которое, как мы знаем, гомеровская доктрина действительно внушала тем, кто ее принимал.

Более вдумчивая и полная надежд религия пеласгов, если только она не предвосхищала философию Платона в отрицании тела и возвеличивании души - идея, от которой не осталось и следа, - должна была обещать, что тело, как и душа, переживет смерть и распад.

И снова можно справедливо утверждать, что в любой религии более глубокого характера, чем ахейская, в любой религии, которая содержит некоторые позитивные идеи о будущей жизни и не рассматривает ее просто как отрицание настоящей жизни, то, кем люди надеются стать в будущем состоянии, является чем-то более похожим на божество или богов, в которых они верят. Их представление о божестве и их представление о собственном состоянии после смерти неизбежно основываются на одном и том же идеале счастья - счастья, которым уже наслаждаются боги и которое люди надеются разделить. Буддист с нетерпением ждет того дня, когда он станет подобен своему божеству - даже единым целым со своим божеством - очищенным от грубой материи, свободным от телесных желаний и нужд, с незапятнанным духом. Христианин верит в Бога, ставшего человеком и пережившего смерть не в виде духа, а в виде плоти и костей, и сам с нетерпением ждет воскресения тела. Сократ считал, что мудрость и благодать едины и относятся только к душе, а Бог, в присутствие которого перейдет его душа после смерти, - это "благодать и мудрый Бог", справедливо называемый Аидом, то есть невидимый и духовный, с которым душа имеет родство[1318]. Но что же обычный грек? Его боги не были невидимыми или духовными. И пеласгийские, и ахейские божества были существами из плоти и крови, крепкими, активными, чувственными; они ели и пили, бодрствовали и спали, женились, рожали и воспитывали детей. Таково было представление грека о божестве, таков был его идеал блаженства. Как же тогда он мог смотреть на уничтожение тела с каким-либо чувством, кроме ужаса? Как могли его надежды на будущее блаженство не включать в себя с необходимостью веру в выживание души и тела?

Я предполагаю, что растворение тела, которого так страстно желали умершие, отнюдь не рассматривалось как окончательное и полное разделение души и тела, в пеласгийской религии было средством их воссоединения в другом мире. Смерть была лишь временным разрывом двух сущностей, которые вместе образуют живого человека, способного наслаждаться физическими удовольствиями. Душа в момент смерти заранее отправлялась в нижний мир или, возможно, как иногда считают крестьяне современной Греции[1319], витала вокруг тела до полного его распада. Но мертвое тело, конечно, оставалось в этом мире, на том месте, где оно лежало, видимое людям; оно не могло сразу перейти в другой мир; оно никогда не могло перейти туда без помощи еще живых друзей; оно было слишком грубым и слишком бессильным, лишенным души, чтобы самостоятельно проложить себе путь в дом мертвых. Поэтому на оставшихся в живых возлагалась священная обязанность разделить его на более утонченные элементы и позволить ему таким образом уйти от человеческого прикосновения и взгляда в дом, которого душа могла бы достичь без посторонней помощи. Когда этот процесс осуществлялся путем ингумации, период в сорок дней, необходимый для полного растворения, был критическим периодом в существовании мертвеца; если тело по какой-либо причине оказывалось "связанным" и неразрывным, а душа возвращалась в него раньше положенного срока, *реваншист* становился жалким скитальцем, не разделяющим радостей ни этого, ни другого мира; Поэтому скорбящие принимали все возможные меры, чтобы предотвратить это несчастье: приглашали знакомых умершего и убеждали их снять с него все проклятия, которыми он был связан, а также вкладывали в рот умершего амулет, который должен был препятствовать повторному вхождению души. Когда применялась кремация, растворение тела было более быстрым и

более надежным; поэтому не трудно понять, что пеласги, сознавая, что в религии они были настолько же далеко впереди ахейцев, насколько они отставали в материальной цивилизации, должны были рано принять использование огня в интересах мертвых. Но какой бы обряд ни применялся, конечный результат был один и тот же: тяжелый, беспомощный труп, который клали на костер или в могилу, исчезал, и от него оставались только кости. Куда же он исчез? Как видимое стало невидимым? Конечно же, перейдя из этого видимого мира в мир невидимый. Ничто не указывает на то, что это исчезновение означало для греков уничтожение; это слово действительно не имело аналога в их речи; самым сильным термином греческого языка, которым можно было бы попытаться, и все равно неудачно, передать слово "уничтожить", было бы ἀφανίζειν или ἀϊστοῦν, "сделать невидимым". А с другой стороны, их представление о будущем счастье в другом мире является положительным свидетельством того, что они считали, что растворение означает не уничтожение, а исчезновение тела, чтобы воссоединиться с душой в невидимом мире.

Я, конечно, далек от мысли, что эти взгляды, которые я набросал, сформировали определенную религиозную доктрину, под которой должен был подписаться каждый грек. Ни один народ не проявлял большей свободы мысли в религиозных вопросах; ни один народ не был в меньшей степени стеснен иерархическими ограничениями и притязаниями авторитета; нигде не допускались более широкие расхождения в религиозных мнениях; нигде сторонники материальной и духовной философий не были приведены в более резкий контраст и при этом пользовались одинаковой репутацией. Но меня интересуют не причуды отдельных людей и не новые отступления великих мыслителей; моя цель - просто проследить общую тенденцию развития мысли о соотношении души и тела после смерти среди массы греческого народа.

И при этом я полностью осознаю опасность чрезмерных заявлений. Вероятно, масса людей в религиозных вопросах совершает многие действия без полного осознания их мотивов; они инстинктивно следуют традиции, не вникая в смысл и взаимную связь обычаев, которым они следуют; и если когда-нибудь они попытаются оправдать разумом действия, к которым их побуждает инстинкт, они могут быть в растерянности, чтобы сформировать последовательную теорию из нескольких мотивов, которые они могли бы приписать нескольким действиям. Поэтому, если я попытаюсь не только вычленив из сети религиозных и философских спекуляций нить простой народной веры, но и представить эту нить независимой и непрерывной, я, возможно, попытаюсь сделать то, что масса греческого народа делает для себя редко и с трудом. Выдвинуть в качестве доктрины то, что могло быть подсознательным или лишь частично осознанным убеждением, представить в виде последовательной теории идеи, которые, воспринятые по отдельности, составляли признанные мотивы отдельных поступков, но чьи взаимоотношения редко исследовались, сформулировать словами то, что могло быть не более чем смутным стремлением человеческих сердец, - это неизбежно значит переборщить. В этом кроется опасность. Но со своей стороны, признавая, что, по всей вероятности, среди древних греков, как и среди греков и других народов в наши дни, существовало большое количество неинтеллектуальной религии, я утверждаю, что изложенная мной концепция отношений между душой и телом и их будущего существования является единственно возможным объяснением разнообразных обычаев и верований, связанных со смертью и распадом, которые обсуждались, и вполне отражает общее направление мысли среди наследников пеласгийской религии.

Этот вывод не в последнюю очередь подкрепляется свидетельством обычая, общего как для древней, так и для современной Греции, который предполагает сохранение физических желаний и потребностей после смерти. Принесение в дар пищи указывает на веру дарителя

в то, что получатель может есть; принесение в дар одежды подразумевает веру в то, что у получателя есть тело, которое нужно покрыть; и именно эти две вещи, пища и одежда, элементарные потребности живых людей, наиболее часто приносились, либо во время похорон, либо позже, в качестве даров мертвым. В разные эпохи были и другие дары: сокровища из кованого золота для микенских князей; предметы туалета для афинских дам, чьей первой заботой даже за могилой был бы цвет лица; игрушки для детей. Но хотя каждая вскрытая могила может рассказать свою историю, юмористическую или патетическую, о тех вкусах и занятиях ее обитателя, для которых на том свете было сделано такое же обеспечение, как и на этом, именно в обеспечении общих потребностей всего человечества наиболее ясно проявляются популярные греческие представления об умерших; ведь этот обычай сохранился без перерывов и ощутимых изменений до наших дней.

В микенскую эпоху умерших снабжали запасами еды во время похорон, но нет никаких свидетельств того, возобновлялись ли эти дары впоследствии[1320]. Я склонен предположить, что дары возобновлялись; ведь вера более поздних веков в некое телесное существование после смерти уже восходит к пеласгам, и обычай более поздних веков продолжать снабжать умерших предметами телесной необходимости, вероятно, был заимствован из того же источника. Но в любом случае микенский обычай обеспечивать мертвых пищей во время похорон является достаточным доказательством того, что мертвые считались обладающими телесными потребностями, а значит, и телесным существованием.

Ахейцы гомеровской эпохи редко одаривали умершего пищей во время похорон и, по-видимому, никогда после них. Единственным даром, если его можно так назвать, который обычно сжигали вместе с телом умершего, были доспехи воина; но это настолько естественно, вне всяких религиозных мотивов, что тело воина должно быть облачено в его заслуженную амуницию и иметь, так сказать, военные похороны, что этому можно придать мало значения. Другие подарки были редкостью. Похороны Патрокла совершенно исключительны и, как и возвращение души Патрокла с настоятельной просьбой о погребении, кажутся полностью несовместимыми с гомеровским представлением о загробном существовании. Душа, обреченная на теневое бессильное подобие жизни, не может иметь никакого отношения к физическим потребностям или удовольствиям[1321]. Гомер также не разъясняет нам цели обильных даров, включавших не только еду, но и убитых собак и лошадей[1322]; он говорит лишь о том, что обеспечит "все, что подобает иметь человеку, когда он спустится под туманный мрак[1323]". На самом деле я сомневаюсь, что Гомер имел четкое представление об их пользе; скорее, они носили смутный почетный характер; а поскольку обычай делать такие подарки не является ни обычным для Гомера, ни гармоничным с его представлениями о будущем существовании, я считаю вероятным, что он снова опирался на пеласгийскую религию, чтобы придать последним обрядам Патрокла максимальное великолепие.

Дипилонский период кладет конец всякой неопределенности; в дальнейшем, вплоть до наших дней, греческий обычай обеспечивать умерших всем необходимым для жизни, как выясняется, был единообразным и непрерывным. Не прерывалась простая практика обеспечения умерших пищей как во время похорон, так и через определенные промежутки времени после них. Для дипилонского периода это было доказано содержимым могил и слоями сожженной земли, обнаруженными в Элевсисе[1324] над ними. Те же явления продолжают проявляться и в случае с более поздними могилами в Афинах, несомненно, вплоть до III века до н. э., и, хотя трудно найти какое-либо подробное описание могил более позднего времени, этот обычай, несомненно, все еще преобладал; поскольку литературные

свидетельства, перекрывающие археологические в самом начале, передают наши знания об этом обычае в христианскую эпоху.

Эсхилевские "Хозфоры" получили свое название от практики возлияния вина или других напитков на могилы умерших для их употребления; слово χοαί было специально применено к этому виду возлияний в отличие от λοιβαί или σπονδαί, которыми умилоствовали богов. Точно так же в греческом языке существовало специальное слово для обозначения даров пищи (или других скоропортящихся даров, например цветов), приносимых на могилы умерших; они назывались ἐναγίσματα в строгом противопоставлении с жертвоприношениями (θυσίαи т. д.), которыми умилоствовали богов[1325]. Эти подношения пищи регулярно совершались в двух случаях, по крайней мере, после похорон; τρίτα приносились, согласно современному исчислению, на второй день, а ἑνῆατα - на восьмой день: насколько регулярным был обычай их приносить, можно судить по мимолетным упоминаниям Аристофана[1326], Исея[1327] и Эсхина[1328]. Помимо этих двух трапез были и другие - либо на тридцатый день после похорон, либо на тридцатое число каждого месяца, поскольку толкование термина τριακάδης[1329] кажется сомнительным, - а также γενέσια[1330], очевидно, пир в честь дня рождения умершего, и νεκύσια[1331] в память о годовщине смерти. Точные детали дат, однако, не имеют большого значения; важным фактом является то, что через определенные промежутки времени после известного περὶδεῖπνον или погребального пира, проводимого в день погребения, умершим подавались другие блюда; И сами греческие слова подтверждают мнение, что "трапезы", а не "жертвоприношения", являются правильным термином; ибо как погребальный пир - это περὶδεῖπνον, так и νεκύσια называется Артемидором[1332] не ἑστῶν, а δεῖπνον. Эти блюда, сжигаемые над местом, где лежало мертвое тело, или помещаемые необожженными в какую-нибудь большую вазу, установленную у изголовья могилы, посвящались таким образом в пользование мертвых и становились ἐναγίσματα в том любопытном полусмысле между "священным" и "проклятым", для которого в нашем языке нет эквивалента, кроме импортного слова "табу" - предметы, посвященные священной цели и навлекающие проклятие осквернения на любого, кто извратит их для другого использования. Греческий язык тогда тщательно подчеркивал разницу между дарами, преподносимыми мертвым, и умилоствительными жертвами, приносимыми богам; и эта разница наблюдалась не потому, что подарки различались по виду, а потому, что различались представления об их целях. Боги требовали жертв под страхом своего неудовольствия; мертвые нуждались в пище, как нуждаются в ней живые люди, и их друзья приносили ее не в страхе, а в любви.

Эти старые языческие обычаи поначалу отвергались церковью[1333]. Но простой народ упорно придерживался их[1334], и через некоторое время они, похоже, получили даже официальное поощрение; ведь святой Анастасий Синаит, епископ Антиохии во второй половине шестого века, предписывал соблюдать их и при этом использовал некоторые из старых названий, под которыми эти обычаи были известны в дохристианские времена. "Совершайте, - писал он, - службы третьего дня (τρίτα) для тех, кто спит, с псалмами и гимнами, потому что Он воскрес от сна в третий день, и службы девятого дня (ἑνῆατα), чтобы напоминать тем, кто еще живет, о тех, кто заснул, и службы сорокового дня по старому закону и форме (ибо так народ оплакивал Моисея), и службы годовщины в память об умершем, с дарами из его имущества бедным в память о нем[1335]". В этом отрывке плащ христианского приличия, который предоставил святой Анастасий, не полностью прикрывает наготу языческого суеверия. В манипуляциях святого с библейскими ссылками действительно много этиологического мастерства; но τρίτα и ἑνῆατα, практиковавшиеся в его время, несмотря на добавление христианских молитв и гимнов, несомненно, были по сути теми же,

что и те, на которые ссылаются Аристофан и другие, - трапезами для мертвых; таковыми они и остаются до сих пор.

В наши дни похоронная служба обычно завершается раздачей печеных блюд и вина компании, собравшейся у могилы, и доля того и другого достается умершему. В некоторых районах эта функция означает нечто большее, чем подача легких закусок, и на могиле устраивается основательная трапеза, из которой, однако, исключается мясо, поскольку, в силу христианских представлений о посте, считается, что для скорбящих воздерживаться от мяса в течение сорока дней "духовно". Именно к этой трапезе на могиле, по-видимому, правильно применять слово μακαρία, в смысле "праздник благословения", и оно, очевидно, соответствует термину μακαρίτης, "благословенный", который был в древности и до сих пор остается греческим эквивалентом нашего "умерший" или "покойный".

Впоследствии, вечером после похорон или даже в течение двух или трех последующих вечеров, ближайшие друзья и родственники умершего собираются на еще один погребальный пир. Эта трапеза, которая в древности называлась περὶδειπνον, теперь обычно известна как παρηγορία[1336] или "утешение". Он проводится в доме ближайшего родственника[1337], как это делалось во времена Демосфена[1338], и его современное название, по-видимому, указывает на то, что главной его целью является "утешение" покойного; и, конечно, во многих таких случаях в грудь скорбящих вливается некоторое временное утешение; ведь греческие крестьяне, всегда воздержанные, за исключением некоторых больших праздников, таких как Пасха и эти похоронные вечеринки, не стесняются пить и заставлять своих хозяев пить, пока не воцарится буйное веселье. Но хотя пиршество призвано смягчить горе живых, об умерших не забывают, так как перед приходом гостей вечера на могилу из траурного дома часто посылают специальную порцию еды. Таким образом, хотя считается, что умерший не принимает никакого участия в самом "пире утешения" - ведь на самом деле этот пир обеспечивают гости, которые приносят свои собственные пожертвования в виде еды и вина, а хозяин обеспечивает только размещение компании[1339], - тем не менее физические потребности умершего удовлетворяются в этот первый день под землей в той же мере, что и когда он был над землей. Устраиваются две трапезы: одна сразу после похорон, другая - вечером.

Не лишен интереса и характер этой пищи. На местах действительно можно найти множество разновидностей, среди даров - такие обычные деликатесы, как хлеб, сыр, оливки, икра самого низкого сорта, *плов* (известное турецкое блюдо, основными ингредиентами которого являются рис и масло), и, вероятно, все, кроме мяса, что может предоставить крестьянская кладовая; но наиболее общепризнанным виандом является специально испеченный плоский пирог, намазанный медом. Теперь можно вспомнить, что кувшины с медом были среди даров пищи на костре Патрокла[1340], но более поразительное совпадение можно найти в упоминании Аристофаном μελιτόϋττα или медового торта в связи с похоронами. "Что, - насмешливо говорит Лисистрата старому помощнику (πρόβουλος), - что ты имеешь в виду, говоря, что не умрешь? У тебя будет место, чтобы лежать; ты можешь купить гроб; и я сама сразу же испеку тебе медовый торт[1341]". Из этого отрывка следует, что не только обычай давать пищу умершим сохранился с самых ранних времен, но даже вид пищи не изменился за более чем две тысячи лет. Медовый торт, хотя он больше не называется μελιτόϋττα, в связи с его главной достопримечательностью, а ψυχόπηττα[1342], "торт души", в связи с поводом его изготовления, все еще, очевидно, готовится по классическому рецепту, и сладость по-прежнему радует вкус умерших.

Уже упоминались даты после похорон, когда для умерших готовится еда[1343]. Там, где обычай соблюдается наиболее полно, это третий, шестой, девятый и сороковой дни,

последние дни третьего, шестого и девятого месяцев, а также три годовщины, причем последняя из них обычно является днем эксгумации костей. Но во многих деревнях этот обычай менее распространен, и считается, что достаточно отмечать таким образом третий, девятый, сороковой дни[1344] и первую годовщину. Этот минимум современной практики, как можно заметить, точно соответствует количеству дней, рекомендованных к соблюдению святым Анастасием, и, несомненно, санкция Церкви помогла сохранить этот обычай.

Церковь также полностью ответственна за название, под которым известны эти дни, - *μνημόσυνα* или "поминальные праздники"; и было бы неверно делать из этого вывод, что крестьяне не придают этим обрядам никакого значения, кроме того, которое предполагает название "поминальный праздник". Скорее, кажется, что Церковь, разрешая продолжение языческого обычая, пыталась приуменьшить его значение. Слова святого Анастасия ясно показывают, что именно таким было его отношение. Он требует, чтобы годовщина отмечалась "в память об умершем, с дарами из его имущества бедным в память о нем"; повторение, содержащееся в этой фразе, показывает, в каком аспекте он хотел рассматривать этот обычай. Но на самом деле целью этого обычая было не зеленая память об умершем путем благотворительной раздачи его имущества, а отчасти, как мы видели, побудить приглашенных на пир простить умершего и отменить проклятия, которыми они его связали, и отчасти удовлетворить телесные нужды самого умершего; И, несмотря на обратное влияние церкви, эта двойная цель все еще признается, и та часть пищи, которая не потребляется приглашенной компанией или священниками, но фактически остается на могиле, честно предназначена для питания мертвого тела, погребенного там.

Этот мотив был полностью оценен французским путешественником XVII века; описывая эти пиршества на могиле, он говорит: "Частые подарки из пирогов, вина, риса, фруктов и других съестных припасов, украшенные цветами и лентами, приносятся к могиле". Там, продолжает он, священник благословляет пищу и берет себе хорошую долю, а затем устраивается пир, "в котором они стараются, чтобы и мертвый участвовал[1345]". Таким образом, даже сейчас, после столетий христианства, чувства простых людей, похоже, не изменились, и их намерения, или их часть, по-прежнему лучше всего выражены во фразе Еврипида "давать пропитание мертвым"[1346].

Пища, которая подается на эти трапезы после дня похорон, известна как *κόλλυβα*. Она состоит из зерна, обычно пшеницы, сваренной целиком, и поэтому очень похожа на английскую "фрументи". Иногда его гарнируют и делают более вкусным, добавляя сахарные украшения, миндаль, изюм и кусочки граната, но главное - это вареное зерно[1347]. Как слово *κόλλυβα* приобрело такое значение, мне неизвестно[1348], но само блюдо, вполне вероятно, является наследием античного мира. *Силицерниум*, или погребальный пир римлян, получил свое название, по-видимому, от *siliquae*, какого-то вида бобовых, которые, следовательно, должны составлять главное блюдо; и в настоящее время бобы являются важной частью погребальной пищи на Сардинии[1349]. Поэтому маловероятно, что использование вареных бобов или зерна при отпевании умерших является старым обычаем, распространенным на побережье Средиземного моря. Медовый торт в день похорон имеет древнее происхождение; вареная пшеница в более поздних случаях также может быть таковой. Во всяком случае, принцип снабжения умерших едой как во время похорон, так и в определенные дни после них остается абсолютно неизменным, и этот обычай по-прежнему понимается как средство удовлетворения телесных потребностей умершего.

И как в случае с дарами еды, древними *ἐναγίσματα*, так и в случае с дарами питья, древними *χοαί*. Известно, что среди греков Македонии, Каппадокии и других отдаленных районов[1350] до сих пор тщательно соблюдается обычай выливать красное вино на могилы умерших во

время так называемых поминальных праздников; и хотя я нигде не был свидетелем этой практики, мне достоверно известно, что в Эгине и в некоторых частях Крита она в моде. Что касается употребления воды, я могу ответить сам; и небезынтересно заметить, что в то время как даты, когда пища ставится перед покойником, несколько условно ограничены, вода, главная необходимость жизни, часто доставляется в могилу ежедневно[1351] вплоть до сорокового дня.

Что касается одежды для умершего, то древняя практика хорошо известна. Вместе с умершим хоронили запас одежды, причем настолько большой, что Солону пришлось ввести законодательное ограничение, согласно которому три верхние одежды (ἰμάτια) были названы максимумом[1352]. Но это ограничение касалось только собственно похорон и не запрещало повторных даров одежды в последующие дни. Судя по отрывку из Фукидида, это была ежегодная обязанность. Платейцы, обращаясь к лакедемонянам за защитой, вынуждены оправдываться тем, что оказали им эту любезность в качестве требования спартанской благодарности. Обратите свой взор, - говорят они, - на могилы ваших отцов, которые пали в персидских войнах и были похоронены в нашей земле. Из года в год мы оказывали им почести за государственный счет, даря одежду и все остальное, что положено по обычаю[1353].

Некоторые пережитки этого обычая сохранились и по сей день. Умерших принято одевать в лучшие одежды для лежания в постели и для процессии к могиле, во время которой, следует помнить, тело всегда несут на открытом одре, выставленном на всеобщее обозрение. Часто эти одежды также хоронят вместе с умершим; но иногда, когда, как среди бедных крестьянок, богато расшитое праздничное платье слишком дорого, чтобы от него отказаться, и передается по наследству от матери к дочери, тело лишают на могиле его прекрасного наряда; и действительно, как мне рассказывали, этот обычай настолько вырожден в Афинах и некоторых других городах, что костюмы особой пышности могут быть наняты у гробовщиков и отправлены им обратно с церковного двора. В таких случаях старый смысл обычая теряется, а на его место приходит вульгарное стремление к помпезности и парадности. Но среди простого населения страны дело обстоит иначе; ведь помимо обычая хоронить умерших в их лучших одеждах, в народных песнях упоминаются подарки одежды и других предметов первой необходимости, посылаемые рукой недавно умершего тем, кто ушел из жизни[1354].

Выходит, что древний обычай обеспечивать телесные нужды усопших все еще жив, все еще значим; И, конечно, невероятно, чтобы люди, которые более двух тысяч лет продолжают приходить к могилам, в которых лежат мертвые тела их друзей, и класть туда мясо, питье, одежду и другие вещи, соответствующие их прежним потребностям и занятиям, могли все это время верить, что эти дары суетны, что пища не может укрепить, вино не может взбодрить, одежда не может согреть усопших, но что они отныне лежат холодные, безвкусные, бесчувственные. Ибо если бы люди так верили, то обычай, не только не имеющий союза с религиозной верой, но и находящийся в вечном антагонизме с ней, не мог бы держаться так, как держится этот обычай, век за веком с неослабевающей энергией. Скорее, только непрерывность этого обычая могла бы доказать, даже если бы другие соображения не привели нас к тому же выводу, что усопшие обладали природой не менее телесной, существованием не менее материальным, чем то, что принадлежало как живым людям, так и богам, которых они надеялись уподобить еще более близким образом в будущем. Та же пища, которую ели люди, приносилась в жертву богам, чтобы они тоже могли есть; зачем же приносить ее мертвым, если они не имели возможности есть? Вино, которое пили люди, возливалось в жертву богам, чтобы и они могли пить; зачем тратить его на

могильную землю, если мертвые не в силах пить? Одевание, подобное тому, что носили афинские женщины, из года в год подносилось Афине, чтобы она могла его носить; зачем одаривать мертвых одеждой, если она должна гнить неношеной? Невозможно не прийти к выводу, что греческий народ приписывал усопшим те же телесные потребности и склонности, что и живым людям и бессмертным богам.

Таким образом, показано, что в обращении с мертвыми жители Греции постоянно преследовали две цели - обеспечить распад тела, а также снабдить его всем необходимым для существования. Поэтому, если никто не готов предположить, что греческий народ постоянно руководствовался двумя противоречивыми мотивами - желанием уничтожить и желанием сохранить жизнь, - растворение не могло означать для него уничтожение, а скорее изменение условий телесного существования; и это изменение могло означать только то, что существование тела в этом мире действительно прекращалось - ведь вещество, положенное в могилу, исчезало, - но продолжалось в другом мире. Но если бы телесное существование продолжалось в том другом мире, куда устремилась и душа, то тело и душа, достигнув одного и того же места, несомненно, не остались бы разделенными, а воссоединились. Стремление к растворению означало, таким образом, стремление к воссоединению тела и души.

И есть хороший способ проверить народную веру даже в отношении этого последнего шага. Если бы действительно считалось, что тело и душа воссоединяются, как только растворение завершается, умерший в нижнем мире, несомненно, был бы так же способен позаботиться о себе, как и во время жизни в этом мире, и обязанность его родственников обеспечивать его пищей прекратилась бы, хотя, конечно, они могли бы, добровольно и без всякого принуждения к долгу, продолжать свои дары^[1355]. Но по этой теории было бы в любом случае допустимо прекратить всякую заботу об умершем, когда его тело уже не беспомощно, а восстановило свою активность благодаря воссоединению с душой; и можно ожидать, что греческий народ иногда воспользуется освобождением от обязанности кормить и ухаживать за умершим. Такие действия были бы естественным результатом веры в то, что растворение означает воссоединение тела и души; и если я смогу показать, что такие действия обычно предпринимались или предпринимаются, существование веры будет подвергнуто лучшему испытанию - демонстрации обычая, вытекающего из нее.

Срок, необходимый для расторжения брака, согласно общепринятому мнению, составляет либо сорок дней, либо три года - первый является действительно популярным сроком, в то время как второй был установлен Церковью, но во многих районах был принят народом. Следовательно, если мои взгляды верны, трапезы, устраиваемые для умерших, и все прочие знаки заботы должны прекращаться иногда на сороковой день, а иногда на третью годовщину.

Что касается настоящего времени, то я не знаю ни одного места, хотя не удивлюсь, если узнаю о таком, где так называемые поминальные праздники прекращаются после сорокового дня; но я уже приводил доказательства того, что поминальные праздники более позднего времени имеют определенно церковное происхождение и даже до сих пор в одном районе сохраняют отчетливо церковный тон^[1356]. Таким образом, прежде чем нуждающемуся священству удалось распространить этот обычай, служение телесным нуждам умерших, очевидно, прекратилось, когда растворение, по общему мнению, было завершено. Этот вывод подкрепляется наиболее ярким доказательством. Интерес священников, естественно, ограничивался пищей и вином, поставляемыми мертвым; снабжение водой не зависело от привилегий их должности. Отсюда следует, что воду, которую, как я уже отмечал выше, часто приносили умершему изо дня в день, без какой-либо

сопутствующей пищи, перестали приносить после сорокового дня. Потребности мертвеца усердно удовлетворялись до тех пор, пока, по народным подсчетам, его распад не был завершен, и церковное влияние не имело мотивов для поощрения более длительного продолжения этого обычая, насколько касается воды. Сороковой день тогда, несомненно, был старым народным пределом времени, в течение которого обязательным было снабжение всеми видами провизии.

В наши дни, напротив, подношения пищи умершим обычно продолжают до третьей годовщины, когда происходит эксгумация. Затем, если свидетельство глаз людей убеждает их в том, что распад произошел должным образом - тело исчезло и остались только белые кости, - не нужно больше думать о покойнике или обеспечивать его провизией; но в тех редких случаях, когда распад трупа еще не завершен, родственники не освобождаются от своих обязательств. Я был свидетелем удивительного случая такого рода в Леониди на восточном побережье Лаконии. Когда я приехал, две могилы были только что вскрыты, и царило крайнее беспокойство, потому что в обоих случаях наблюдалось лишь частичное разложение - в одном случае настолько незначительное, что можно было различить общие черты лица, - и было опасение, что один или оба покойника стали *вриколаками*. Останки, когда я их увидел, были перенесены в часовню, пристроенную к усыпальнице. Тем временем обсуждался вопрос, что с ними делать. Расторжение брака должно было быть произведено как в интересах самих умерших, так и в интересах всего общества. Требовались чрезвычайные меры. Лучшей мерой - я сообщаю то, что слышал на самом деле, - лучшей мерой после молитвы (которая была испробована безрезультатно) было сжечь останки, и более смелые духи деревни советовали этот план; но это было бы нарушением закона и порядка, и власти этого не допустили бы. Священник предложил повторное погребение, но родственники воспротивились. У них было достаточно хлопот и расходов; они поддерживали "неугасимую лампаду", горящую у могилы, и устраивали все поминальные праздники; они не согласились бы вновь захоронить тело и быть на том же попечении в течение неопределенного времени, не зная, когда труп будет должным образом "освобожден" и их забота о нем закончится. Они бы нашли способ растворить его, и поскорее.

Так они и поступили, и я на короткое время стал зрителем этой сцены. На полу часовни стояли две большие корзины с останками; рядом с ними сидели мужчины, орудовавшие ножами; женщины стояли на коленях у ванн для мытья и мыли кости, которые им передавали, мылом и содой. Работа продолжалась два дня. По истечении этого времени кости были показаны белыми и чистыми. Все остальное исчезло - вероятно, было сожжено в тайне, но секрет держался в секрете. Таким образом, было заявлено и допущено, что растворение завершено.

Позиция, занятая родственниками в этом случае, ясно показывает, что вся забота об умершем обязательна до момента растворения, но не более. Пока плоть остается в этом мире, необходимо обеспечивать ее пищей; когда она исчезает и остаются только кости, усопшие перестают зависеть от оставшихся в живых родственников, и больше не нужно беспокоиться об их благополучии.

Не следует также думать, что очистка и отбеливание костей в описанном мною случае были связаны с желанием сохранить кости как реликвию умершего. Такой обычай действительно хорошо известен в греческих монастырях; в Мегаспелеоне, например, самом богатом и знаменитом монастыре Греции, есть костница, которой монахи очень гордятся. С одной стороны, у стены, стоит большая треугольная куча черепов; противоположная стена украшена искусно составленными геометрическими фигурами, выполненными из других костей; а в углу, возможно, можно увидеть корзину или две, полные материала, ожидающего

удобства декоратора. Мой проводник, помнится, указал мне на черепа многих выдающихся монахов прошлого и с большим удовлетворением отметил место, которое он выбрал для своего собственного. Но монашеские обычаи, на самом деле, имеют мало общего с популярными полужыческими верованиями и обычаями; практика хранения костей членов религиозного ордена в костнице более близка к старому обычаю сохранения мощей святых и мучеников; именно к обычаям простолюдинов мы должны обратиться в таких вопросах. А что делают с белыми или отбеленными костями? Они выбрасывают их и больше не заботятся о них. В самом Леониди, рядом с огороженным могильником, но не защищенным от проникновения человека или зверя, есть квадратная открытая яма, в которую кости многих поколений сбрасывались как мусор, беспорядочно валяясь в беспорядке при падении. И это не единичный случай. В далеком Скиатосе я вспоминаю ту же сцену, что и в Леониди: часовня на лесистом холме, церковный двор вокруг нее ухожен, могилы недавно похороненных ухожены, а прямо за ее пределами - грубая яма в земле, открытая солнцу и дождю, и "около двух саженой костей", как шутливо сказал один крестьянин, лежащих в запустении и беспорядке. Эти ямы, которые можно увидеть по всей Греции, действительно удостоены церковью названия кладбищ (κοιμητήρια[1357]); но они не вызывают никакого уважения у крестьянина. Он перекрестится, проходя мимо часовни или заходя на церковный двор, но будет шутить над хранилищем костей отверженных. Одним словом, когда видно, что все следы мертвого тела, кроме белых костей, исчезли, простолюдины меняют свою необычайную преданность обязанностям ухода за мертвыми на полную беспечность. И причина этого может заключаться только в том, что мертвое тело больше не лежит беспомощно и не зависит в своем существовании от пропитания, которое они время от времени дают, а исчезло в земле, где, воссоединившись с душой, оно вновь обретает активность и независимость.

Таково, я полагаю, направление религиозной мысли, которое, почти неощутимо, направляло действия греческого народа с пеласгической эпохи до наших дней в его обращении с мертвыми; благо, которое они стремились дать мертвым путем растворения их тел, заключалось в воссоединении тела с душой и возобновлении той активной телесной жизни, которую смерть на время приостановила.

ГЛАВА VII. СОЮЗ БОГОВ И ЛЮДЕЙ.

Уподобление смерти сну - идея древняя и широко распространенная, которая для многих людей, независимо от исповедуемого ими вероисповедания, смягчила страхи или ослабила неопределенность, связанную с прекращением этой жизни. Принятая основателем христианской религии в качестве иллюстрации к учению о том, что люди "воскреснут вместе со своими телами", эта мысль стала частью наследия христианства, и в нашем языке слово "кладбище" свидетельствует об этом. Но эта идея была выработана языческой мыслью за много веков до рассвета христианства, и, вероятно, достаточно независимо друг от друга мыслителями и поэтами многих народов. В древнейшей литературе Греции мы встречаем эту мысль уже полностью развитой и явно знакомой. "Спать железной дремотой"[1358] уже в гомеровском языке является простым и естественным синонимом слова "умереть"; так же нам говорят, что в далеком золотом веке люди "умирали, как бы побежденные сном"[1359]. А в еще более простых выражениях, когда Смерть и Сон персонифицированы, о них говорят как о братьях-близнецах[1360], детях Ночи[1361]. Эта концепция, похоже, также была

излюбленной в искусстве[1362] и послужила одной из сцен на знаменитом сундуке Кипсела[1363].

Обращаясь к народным песням наших дней, мы, конечно, не можем надеяться найти образы Смерти и Сна, изображенных в виде младенцев, спящих на коленях у Ночи, да и вообще, насколько мне известно, они даже описываются как братья; ведь персонификация их современными крестьянами - редкость. Но старое сходство между ними все еще признается, и, совершенно независимо от христианского влияния, эта мысль находит естественное выражение в тех во многом языческих траурных импровизациях, в которых имя Харона звучит чаще, чем имя Бога. Достаточно привести лишь одну строфу из одной из самых простых и трогательных погребальных песен:

δὲν εἴν' πεθαμένη,

τὴν ὄψι τηρεῖτε,

κοιμᾶται, κοιμᾶται,

εἰς ὕπνο βαθεύ[1364].

Не мертва лежит дева,

Не сомневайтесь, но взгляните на нее,

Сон окутывает ее

В дремоте глубокой.

Эта идея, родившаяся в давно забытую языческую эпоху, возвращенная Гомером и Гесиодом и не менее нежно поддержанная христианской церковью, знакомая каждому греческому уму вот уже три тысячи лет, хорошо гармонирует с верой в то, что тело, как и душа, переживает смерть. Помимо поверхностного сходства в инертных фигурах мертвеца, уложенного для погребения, и того, кто крепко спит, есть еще одно, более глубокое сходство в том, как они пробуждаются к новой деятельности, один - в этом мире, другой - в подлунном. Гомер, с его верой в то, что выживает только душа, отмечает только первое сходство. Двуетное свойство усыплять и воскрешать людей вполне уместно в жезле Гермеса, провожатого мертвых; но хотя он сопровождал души людей в дом Аида и мог по желанию вызывать их оттуда[1365], здесь нет и намека на телесное пробуждение от сна смерти. Но Вергилий, даже в своем близком подражании Гомеру, добавляет к гомеровскому описанию жезла Гермеса одну свою фразу. "Этим жезлом он вызывает из Оркуса бледных духов мертвых, а других отправляет в мрачный Тартар; этим жезлом он навеивает сон и отнимает его" - в этом Вергилий следует Гомеру, но добавляет - "и отворяет глаза людям от смерти[1366]". Гомеровская картина обогащается новой мыслью, чуждой ахейской религии, но свойственной той другой вере, которая вдохновила Пиндара на описание будущей жизни, - мыслью о том, что после смерти и растворения глаза людей должны открыться светлому миру и жизни с обновленной телесной активностью.

Именно такой мыслью утешали себя язычники Древней Греции задолго до того, как христианство воспользовалось теми же образами. Но эллинская религия пошла еще дальше и нашла в этой мысли не только мир и довольство, но и яркую радость. Смертный сон был средством, с помощью которого люди могли достичь более тесного общения со своими богами. Могила - это ложе, но ложе не покоя, а наслаждения, ложе невесты. Они должны были спать не в одиночестве, а в объятиях богов, к которым они стремились приблизиться в

этой жизни. Тьма могилы была лишь брачной ночью. Полное единение в ином мире должно стать завершением частичного общения в этом. Брак людей со своими богами был идеалом, к которому осмеливалась стремиться греческая набожность.

Такой идеал вполне может показаться смелым, вплоть до грани нечестивого самомнения. Но греческая религия, даже в своем наивысшем развитии, была естественным и спонтанным выражением верований и надежд целого народа; она отличалась от всех великих религий современного мира тем, что не имела основателя. Несомненно, появлялись великие учителя, такие как Орфей или Пифагор, которые влияли на ход религиозной мысли; но они не были основателями новых религий. Старые, самостоятельно выросшие верования людей были подпорками, на которые они прививали, казалось бы, даже свои новые доктрины; они основывали школы, но школы, которые не отделялись от принятой религии и не становились сектами. Орфические мистерии так мало отличались от старых пеласгийских мистерий в Элевсисе, что Орфей иногда даже считался их основателем; но, как мы увидим, элевсинские обряды были лишь одним из проявлений концепции, общей для всего греческого народа. Если же этот идеал брака между людьми и богами в будущей жизни был не придуманной или завезенной доктриной, а просто высшим развитием чисто народных стремлений к тесному общению с богами, то его смелость не столь удивительна. С незапамятных времен и по сей день[1367] в Греции бытуют рассказы о брачных союзах, заключенных еще в этой жизни между богами и смертными женщинами, между богинями и смертными мужчинами; и образованные греки, которые не могли поверить в такие случаи в свои собственные времена, вполне могли считать, что радость, дарованная храбрым мужчинам и прекрасным женщинам прежнего и лучшего века еще при их жизни на земле, все еще припасена для праведников в мире грядущем. Павсаний с удивительной простотой рассказывает, что в его время из-за роста беззакония во всем мире никто не превратился из человека в бога и что гнев богов на неправедных был отложен до того времени, когда они покинут эту землю[1368]. Если тогда считалось, что наказание для тех, кто обидел богов, откладывается, то для тех, кто им угодил, вполне могло быть предусмотрено блаженство. Вера таких людей, как Павсаний, не была бы обременительной, если бы они ожидали в будущей жизни такого же блаженства, каким в давние времена наслаждались на земле люди, "которые по причине своей прямоты и благочестия сидели за одним гостеприимным столом с богами, и которых боги открыто посещали с почетом за их доброту, как и злых они посещали с неудовольствием[1369]", люди, которые, как гласит множество старых легенд, разделяли не только стол, но даже ложе божеств.

Эта любопытная греческая концепция смерти как формы брака была впервые донесена до меня похоронными дирхедами современных крестьян. Примеры можно найти в любом сборнике греческих народных песен. Фактическое выражение этой мысли значительно варьируется, но, вероятно, трудно найти в Греции профессионального скорбящего, в чьих разработках эта идея не занимала бы важное место. Она одинаково часто используется в отношении лиц любого пола, как состоящих, так и не состоящих в браке на момент смерти. Два следующих образца из коллекции Пассова достаточно репрезентативны.

"Ах я! Ах я! Часы юности и дни, что прошли и закончились,

Может быть, они вернутся снова, эти часы юности, о которых сожалеют?

"Нет, когда ворон наденет оперенье белое, Когда ворон в голубя превратится,

Тогда только они вернутся, те часы юности, о которых сожалели.

"О, прощайте, вершины гор и ели, богатые тенью,

Ибо я должен идти, чтобы жениться, чтобы взять себе жену;
Черную землю в жены я возьму, Надгробный камень ей в матери.
А вон те камешки - все ее братья и сестры[1370]".

Перед нами, очевидно, похоронный дирг старика, и, как обычно бывает в таких стихотворениях, большая часть слов вложена в его уста. В этом фрагменте первые две строки - жалоба покойника, следующие две - ответ ему, а затем он снова берется за свою притчу. Второй пример, который я приведу, взят из плача по молодой девушке. В первых строках отец и мать обращаются к своему умершему ребенку и с причудливой непосредственностью противопоставляют мрак нижнего мира простым радостям крестьянской жизни здесь, наверху; а последние три строки - это ответ, вложенный в уста умершей девушки.

Милое дитя, там, где ты хотела спуститься, в Аиде,
Там, конечно, ни петух не прокричит, ни курица не прокудахчет,
Там не найти ни источника воды, ни травы на лугах.
Голоден ли ты? ничего не вкусишь ты там; жаждешь ли? ничего не выпьешь ты там;
Хочешь лечь и отдохнуть? Сна ты не найдешь.

Тогда оставайся, милое дитя, в своем доме, оставайся со своими родными".

"Нет, не могу, дорогой отец мой и мать глубоко любимая,
Вчера был день моего брака, поздно вечером - моя свадьба,
Hades I for my husband have, the tomb for my new mother[1371]".

В этом дирге, как можно заметить, нет ни одной жалобы со стороны умершей девушки; причитания и мрачное описание Аида приписываются ее родителям. И действительно, ее ответ, как мне кажется, призван утешить. Правда, она не опровергает их невеселых прогнозов и не пытается нарисовать более светлую картину нижнего мира, но она представляет ее смерть не более сильным разрывом старых связей, чем брак; на самом деле во время брака спутники девушки воспевают те же самые тревожные предвестия, и даже сама невеста по правилам должна демонстрировать угрюмое и сожалеющее выражение лица. Очень верна для греческих браков и греческих похорон пословица: μηδ' ἀπὸ τῇ λύπῃ λείπουν γέλια μηδ' ἀπὸ τῇ χαρᾷ τὰ κλάμματα[1372], "Скорбь имеет свое веселье и радость свои слезы". Но утешительный тон гораздо сильнее выражен в некоторых других отрывках из того же сборника. Хорошим примером может служить послание, которое *Клефт* - один из патриотов-законников, боровшихся против турецкого господства, - должен отправить своей матери, когда он лежит при смерти:

"Иди, скажи теперь моей матери дорогой, моей матери, страдающей от горя,
Не дожидаться мне больше дома, не дожидаться моего прихода;
Но не говори ей, что я убит, не говори ей, что я пал;
Скажи ей, что я женат в этих диких краях.
Черную землю в жены я взял, твердый камень - мать моей невесты,

И все мелкие камешки здесь я взял для своей новой родни[1373]".

Чувство, выраженное в этих строках (которые Пассов приписывает городу Ливадия (Λεβαδεία) в Беотии), находит близкое выражение в недавно опубликованной македонской народной песне. Однако последняя не является простой копией первой. У нее другой метр, и, кроме того, это народная песня романтического типа, тогда как строки, которые я процитировал, принадлежат исторической балладе. По сюжету, юноша спускается своими братьями в колодец, чтобы набрать воды для них, но колодец оказывается призраком змееподобного чудовища (στοιχειό[1374]), от которого они тщетно пытаются его спасти. В таком бедственном положении он взывает к ним:

"Оставьте меня, братья, оставьте меня, идите своей дорогой,

И не говорите матери моей дорогой, что я умер,

Но скажите ей, братья, скажите ей, как я женился;

Черную землю в жены я взял, Надгробие - мать моей невесты,

И все эти маленькие травинки - ее братья и сестры[1375]".

Еще более примечателен своим полным отсутствием скорби фрагмент, приведенный Пассоу под названием "Свадьба в Аиде". Причитания - по крайней мере, технически стихотворение относится к классу "причитаний" - поет мать своего сына, и она говорит о своей собственной матери, которая уже умерла и находится в нижнем мире, как о готовящейся к свадьбе мальчика в Аиде.

Моя мать радуется сегодня, она готовит свадьбу моего сына,

Она ходит за водой к источникам, за снегом к горам,

К фруктовым женам в их сады за яблоками и за айвой.

"Вы, родники, - говорит она, - дайте воды прохладной, И дайте мне снега, вы, горы,

Вы, жены-фруктовщицы на своих участках, дайте яблок и дайте айвы.

Ибо ко мне спускается дорогой из мира над нами;

Не из чужой земли он пришел, не из чужого народа,

Он - дитя мое собственное, родное и глубоко любимое"[1376].

Из этих отрывков и многих других, написанных в том же духе, легко понять, что мысль о смерти как о своего рода браке, какой бы мистической она ни казалась нам, знакома современным греческим крестьянам. Эта мысль также не стала кристаллизованной, превратившись в набор слов, которые нужно повторять, не вникая в их смысл. Само разнообразие трактовок этой идеи доказывает, что мы имеем дело не просто с традиционным выражением или ничего не значащей банальностью, а с жизненно важным убеждением, которое все еще способно будоражить воображение создателя баллады. Более того, именно эта мысль почти единолично вносит ноту бодрости и надежды в народные песнопения. Обычная картина нижнего мира - это не что иное, как мрак и отчаяние. Это место тьмы, на которое никогда не светит солнце, место льда и снега, полное паутины. Там нет церквей с яркими золотыми иконами, нет квоитов для юношей, чтобы бросать их, нет ткацких станков для женщин. Голод не утолить, жажду не утолить, а спать не дают. Все

оплакивают и сожалеют о теплой, волнующей жизни верхнего мира, и тревожатся за жену или детей, оставшихся позади. Счастливы те, кому дано хотя бы вкусить реки смерти, забыть свой дом и осиротевших малышей. Так со странным смещением древнего и современного певец-траурник описывает тот нижний мир, в который уходят все умершие без исключения. Однако даже в этих песнопениях, которые, чтобы возбудить скорбящих к более бурным проявлениям скорби, намеренно подчеркивают самые мрачные аспекты смерти, допускается одна ободряющая мысль, что покойный, по которому оплакивают, еще не умер и не погрузился в вечный сон, а сочетается браком в новом мире; И стоит заметить, что именно этой мыслью заканчиваются многие дирге, как будто это единственное утешение и надежда призваны утишить муки печали, которые вызывала первая часть дирге.

Таким образом, краткое изучение современных греческих дирхемов открывает нам тот любопытный факт, что мистическое представление о смерти широко распространено среди простодушных крестьян Греции, и что при всей своей *наивности* в изображении ужасов нижнего мира они черпают утешение именно в рекогносцировочной доктрине. Как получилось, что они стали носителями учения, столь странного, столь далекого от примитивной простоты их обычной жизни?

И снова мы должны обратиться к дохристианской древности и снова искать в греческой трагедии свидетельства народной веры. Как Эсхил, прежде всего, сохранил для нас ужасную доктрину будущего возмездия за смертельный грех кровной вины, так от Софокла мы можем узнать более комфортную доктрину о том, что смерть, хотя и влечет за собой расставание с друзьями в этом верхнем мире, является также средством сближения, как бы брачного союза, с обитателями нижнего мира. *Классическим образцом* этой концепции является "Антигона". На протяжении всей второй части этой пьесы, когда однажды была объявлена судьба Антигоны, мысль о ее смерти как о свадьбе, а о высеченной в скале гробнице, в которой она будет замурована, как о брачной палате, находит многократное и яркое выражение.

Конечно, можно сказать, что Антигона была обещанной невестой Гемона и что поэт, говоря о ее гробнице как о брачной палате, стремился подчеркнуть патетический контраст между ее надеждами и судьбой. Это правда; но, возможно, это не вся правда; возможно, Софокл скорее использовал очевидный пафос ситуации для скрытого намека на доктрины, которые сами по себе были невыразимы, такие, которые Геродот обошел бы словами εὐτομα κείσθω. Ведь не следует забывать, что большинство афинской публики, посвященной в Элевсинские мистерии, было знакомо с религиозными учениями, о которых никто не мог прямо упомянуть на страницах литературы, открытой для профанов, но на которые поэт вполне мог намекнуть в словах, за поверхностным смыслом которых скрывалась истина, понятная тем, кто имеет уши, чтобы слышать. Эсхил, правда, однажды осмелился зайти слишком далеко в своих намеках на мистерии[1377]; но нет ничего невероятного в том, что сдержанные и завуалированные намеки на невыразимые доктрины были позволены трагическому поэту, или, скорее, вероятность этого возрастает. Обратимся к реальным отрывкам "Антигоны".

Первый намек на эту мысль иронически, хотя и слабо, звучит из уст Креона, который на восклицание Исмены "Неужели ты лишишь ее собственного сына?" отвечает: "Аид должен помешать этой свадьбе[1378]". Позднее эту мысль подхватывает хор, который после гимна в честь непобедимой Любви возвращается к словам жалости к женщине, стоящей перед ними, и рассказывает, как они не могут больше сдерживать потоки слез, когда видят Антигону, приближающуюся к "опочивальне, где все должны спать" (τὸν παυκοίταν θάλαμον)[1379]. Здесь выражение идеи становится более ясным, и не случайно здесь выбрано слово θάλαμος, столь часто употребляемое в отношении палаты невесты. Но далее

следуют еще более ясные слова, ибо сама Антигона в ответ на эти слова сострадания хора смелее толкует то, на что они намекают. "Меня Аид, с которым все должны спать, еще живую несет на берег Ахерона, меня, которая не участвовала в браке, чье имя никогда не звучало в свадебном гимне, но именно с Ахероном я выйду замуж[1380]".

Это ясное высказывание не одиноко; еще трижды, по ходу пьесы, та же мысль повторяется в безошибочных тонах. Сначала открывается наполовину бесстрастная, наполовину софистическая речь Антигоны, из которой некоторые критики вычеркнули бы ее аргументированную оценку притязаний брата по сравнению с притязаниями мужа; но удаление этих строк все равно оставило бы в неприкосновенности эту вспышку: "О гробница, о чертог невесты, о пещерная обитель вечного заточения[1381]". И снова в речи вестника, который сообщает о судьбе Антигоны и ее возлюбленного, та же мысль настойчиво повторяется. Сначала он рассказывает, как, совершив над Полиником полный обряд погребения, они отправились в сводчатую палату, где на каменной кушетке дева должна была сочетаться браком с Аидом (πρὸς λιθόστρωτον κόρης νυμφεῖον Ἀΐδου κοῖλον), и издалека доносится голос громкого плача рядом с "брачной палатой, не освященной погребальными обрядами" (ἀκτέριστον ἄμφι παστάδα[1382]). И позже в том же повествовании, когда мы услышали, как утих этот громкий голос, Хаэмон изображен лежащим мертвым в мертвых объятиях Антигоны, получив исполнение своего брачного долга только в доме Аида (τὰ νυμφικὰ τέλη λαχὼν δειλαῖος ἐν γ' Ἀΐδου δόμοις)[1383].

Повторение одной мысли во всей этой серии отрывков весьма примечательно. Что она означает? Намеревался ли Софокл просто усилить трагизм обреченности Антигоны постоянным сравнением того, что могло бы быть, с тем, что было? Или каждая фраза, в которой смешивались мысли о браке и смерти, содержала еще более тонкий призыв к эмоциям слушателей? Может быть, в каждой фразе звучала нота, заставлявшая сердца слушателей вибрировать от чутких аккордов мистической надежды?

Со своей стороны, по мере того как я приближаюсь к завершению этих исследований греческой религии, мне все труднее и труднее списать на случайные совпадения тесное сходство между Грецией в прошлом и Грецией в настоящем. Я обнаружил, что вера в сверхъестественные существа Древней Греции все еще колышет умы современных крестьян; я видел, как обычаи древности повторяются как в мелких актах повседневной жизни, так и в церемониях ее великих событий; я слышал те же мысли, выраженные почти теми же оборотами речи, что и в древней литературе; я проследил популярные в наши дни представления об отношениях тела и души и их существовании после смерти до родных дохристианских источников. Так не имею ли я права, не обязан ли я отречься от совпадений и утверждать, что прошлое и настоящее действительно идентичны? Когда я нахожу у Софокла ту же мысль, почти те же слова, которые сегодня можно услышать из уст любого безграмотного плакальщика во всем греческом мире, я вынужден в силу своей убежденности в непрерывности всего греческого поверить, что Софокл приспособил для своего использования мысль, которая в его время, как и сейчас, произносилась во многих погребальных дирижаблях, и что хотя фразы *Антигоны* приобрели в его руках новый блеск благодаря пафосу их обстановки, сами они были не новы и не изобретены гением Софокла, а являлись старым наследием греческого рода. Возможно, именно эта мысль породила странную, но частично известную легенду о смерти самого Гименея в первый момент его супружеского восторга[1384]; возможно, в том же духе Прометей предсказал, как сам Зевс заключит такой брак, который свергнет его с трона тирании, и он больше не будет виден, во исполнение проклятия, произнесенного Кроносом, когда он был низвергнут в невидимый мир[1385].

Но, можно сказать, что предчувствия Прометея, как правило, относятся к будущему браку с Фетидой, а не к смерти; и упоминание Пиндара о Гименее туманно и фрагментарно; и в строках *"Антигоны"* Софокла много человеческого пафоса, но в них не прочитывается никакой религиозной доктрины; пусть ваше утверждение хотя бы подкрепляется трезвой прозой, которая показывает его смысл на поверхности. Да будет так. Артемидор в своем руководстве по толкованию снов утверждает в качестве признанного религиозного принципа взаимосвязь брака и смерти. Сон об одном из них обычно является предсказанием другого. Но давайте послушаем его собственные слова. "Если неженатый человек видит во сне смерть, это предвещает ему женитьбу; ибо оба эти события, брак и смерть, повсеместно считались человечеством "свершениями" (τέλη), и они постоянно указывают друг на друга; по этой же причине, если больные люди видят во сне брак, это является предвестием смерти[1386]". И снова: "Если больному снится половой акт с богом или богиней..., это знак смерти; ибо именно тогда, когда душа близка к тому, чтобы покинуть тело, в котором она обитает, она предвидит союз и общение с богами[1387]". И еще раз: "Поскольку брак действительно сродни смерти и на него указывают сны о смерти, я счел нужным затронуть этот вопрос здесь. Если больному снится, что он женится на девице, это знак его смерти, ибо все сопутствующие браку события точно такие же, как и у смерти[1388]". Суть этих отрывков не вызывает сомнений; в ясных и четких выражениях провозглашается принцип, согласно которому смерть и брак настолько тесно связаны, что сон об одном из них может предвещать наступление другого. Вот доктрина, которую мы пытались извлечь из поэзии Софокла и из причитаний современных крестьян, изложенная простым прозаическим языком. Смерть сродни браку, и, приближаясь к смерти, души людей предвидят брачный союз с богами.

Но Артемидор не просто ручается за существование этой мистической доктрины; он также предлагает тем, кто взвесит его слова, что эта доктрина была общепризнанной и широко распространенной: "ибо все сопутствующие браку события, - говорит он, - точно такие же, как и у смерти". Что же это за сопровождение? По-видимому, Артемидор имел в виду обычаи, которые он перечислил чуть раньше, а именно "эскорт друзей, мужчин и женщин, гирлянды, ароматы и благовония и опись имущества[1389]" (то есть либо брачный договор, либо последняя воля и завещание). Именно благодаря этому сходству между брачными и похоронными обычаями "если больной мечтает жениться на девице, это знак смерти". Но ранее мы слышали, что если больному снится торговля с богом или богиней, то это признак смерти, поскольку с приближением смерти душа предвидит союз и общение с богами. Насколько согласуются эти утверждения? В обоих случаях толкование сна одинаково - сон о браке предвещает смерть, а причины такого толкования различны в зависимости от того, божественный или человеческий партнер в сновидении о союзе. Но, несмотря на различие в причинах, они не противоречат друг другу. В одном случае причиной является идея - идея о том, что через смерть люди были допущены к брачному союзу со своими богами. В другом случае причиной является обычай - обычай совершать над умершими обряды, схожие с брачными. В сущности, эти две причины едины по духу, ибо "обычай" - это лишь практическое выражение "идеи"; именно потому, что люди верили, что умершие достигают брачного союза со своими богами, они делали похоронные обряды похожими на обряды брака. И очевидно, что этот обычай уподоблять аккомпанемент смерти аккомпанементу брака не мог бы стать общим, как предполагает Артемидор, если бы вера, на которой этот обычай был основан, также не была общепринятой и широко распространенной.

Поэтому не лишним будет провести исследование обычаев, которые в древности и в наше время соблюдались на свадьбах и на похоронах. Сравнение древней литературы с современными народными песнями, освещенное высказываниями Артемидора, позволило установить, что смерть и брак были тесно связаны в мыслях некоторых древних писателей, как и многих современных крестьян. Обычай расскажет ту же историю и докажет, насколько общепринятой была эта идея. Ибо в каждом пункте, о которых Артемидор не упоминает в своем кратком перечислении, не считая, как он это делает, таких чисто деловых вопросов, как инвентаризация товаров, мы обнаружим, что церемонии, связанные с похоронами, имеют сейчас, да и в прежние времена, любопытно близкое сходство с церемониями, связанными с браком; и, обнаружив это, мы можем быть уверены, что они были обусловлены общим и широко распространенным убеждением, что умереть - значит вступить в брак в доме Аида. Давайте рассмотрим их вкратце и по порядку[1390].

Первой церемонией в обоих случаях было и остается торжественное омовение. Перед греческой свадьбой и невеста, и жених всегда должны были искупаться, обычно в воде, специально набранной из какого-нибудь священного источника. В Афинах в давние времена, согласно Фукидиду, для этой цели использовался источник Каллирроэ[1391]; точно так же фиванцы прибегали к Исмену[1392], девы Зарубежья - к Скамандру[1393], а жители других районов - к какому-нибудь источнику или реке с местной репутацией[1394]. И в наши дни в Афинах более бедные слои населения все еще наполняют ванну невесты из Каллирроя (когда там есть вода), а во многих деревнях есть свой священный колодец или фонтан (ῥυακίον), к которому регулярно прибегают для этой же цели. И эта свадебная обрядность, обычная, как может показаться, для греков всех эпох, имеет свой аналог в похоронной обрядности, которая также соблюдается во все века. Так, Софокл заставляет Антигону говорить о том, что она своими руками омыла мертвые тела отца, матери и брата[1395]; а Лукиан в насмешливом тоне называет ту же практику общей для своего времени[1396]. В настоящее время этот обряд практически повсеместно распространен в Греции. В некоторых местах, особенно на Крите, церемония приобретает особую пышность благодаря использованию теплого вина вместо воды; в других, например в Македонии[1397], этот обычай сошел на нет, и все, что от него осталось, - это лишь формальное смачивание лица покойника кусочком ваты, смоченным в вине. Но в целом старый обычай остался неизменным. Таким образом, мы видим, что с древнейших времен и до наших дней церемония омовения занимала место в предварительных церемониях как бракосочетания, так и похорон.

В вопросе омовения опять-таки есть одна деталь, представляющая особый интерес. В старые времена воду для свадебной ванны приносил мальчик или девочка[1398], тесно связанный с невестой или женихом, и λουτροφόρος, как называли носильщика, до сих пор является важной фигурой в свадебном обряде наших дней. В наши дни, насколько мне известно, носильщиком всегда является мальчик, и, кроме того, необходимо, чтобы оба его родителя были еще живы. Поэтому λουτροφόρος всегда был тесно связан с брачным обрядом. Но в древности тот же водонос фигурировал и в другой связи. "Было принято, - слышим мы, - приносить воду (λουτροφορεῖν) и тем, кто умер неженатым, и над их могилой устанавливали фигуру водоноса (λουτροφόρον). Это была фигура мальчика с кувшином[1399]". Здесь мы имеем явный случай импорта церемонии, тесно связанной с браком, в погребальные обряды неженатых. Как мы можем объяснить этот обычай? На какой религиозной концепции он был основан? Очевидно, что, учитывая постоянную ассоциацию смерти и брака, которую мы наблюдаем в древней литературе и современных народных песнях, не может быть иного толкования, чем то, что для тех, кто умер неженатым, сама смерть была первым и единственным браком, который они пережили, и что таким людям, перед тем как их

положили в брачную палату Аида, должны были быть даны те же обряды, которые считались подходящей подготовкой для вступления в брачный союз в этом мире[1400].

Завершив церемониальное омовение, переходили к обрядам помазания и одевания, будь то для брака или для погребения. Что касается косметики, то мы можем быть уверены, даже без прямого свидетельства Аристофана[1401], что она свободно использовалась на древних свадьбах; и я сам испытывал чувство удушья по той же причине на свадьбах в современной Греции. Точно так же на древних похоронах первоначальное назначение *лецитиев*, несомненно, заключалось в том, чтобы содержать отборные духи для помазания умерших[1402]; и обычай помазания до сих пор хорошо известен. Что касается одежды, то цвет, который обычно считался правильным[1403] как для брака, так и для погребения, был белым, и, даже если нельзя сказать, что это было повсеместно, во всяком случае, в одежде мертвого тела было и остается не меньше пышности и украшений[1404], чем в одежде невесты и жениха.

В связи с этим мы также можем отметить использование настоящего свадебного платья на похоронах обрученных девушек и молодых жен. О том, что эта практика была известна в древности, свидетельствует отрывок из Харитона[1405], в котором героиня его рассказа Каллирроэ, чье первое приключение вскоре после свадьбы заключается в том, что ее несут хоронить без сознания, но не мертвой, описывается как "одетая в свадебный наряд"; точно такой же обычай можно наблюдать в Греции и сегодня[1406]. На самом деле не только человека умершего можно увидеть одетым как на свадьбу, но и в народных песнях мы слышим, что сама могила украшается как дом, в который должны были привести невесту.

Пришел ее возлюбленный к ее постели, наклонился и встретил ее поцелуй;

Низко и слабо прошептала она ему на ухо следующее:

"Когда я уйду из жизни, мой возлюбленный, укрась для меня мою могилу,

Как ты украсил бы дом, где я с тобою в браке жила[1407]".

Еще одно совпадение между церемониями бракосочетания и похорон - ношение короны. В древности "венцы, - говорит Беккер[1408], - непременно носили и невеста, и жених", а в современном обиходе они так же необходимы для брачной церемонии, как и обручальные кольца. В определенный момент службы шафер, которому помогает главная подружка невесты, должен продолжать обмениваться кольцами с рук жениха и невесты и таким же образом обмениваться коронами, которые они надевают с головы одного на голову другого; и как кольца всегда надевают потом, так и обе короны бережно хранят и вешают вместе в новом доме. Так же хорошо известно использование гирлянд на древних похоронах[1409], и, если они не совсем универсальны в наши дни[1410], то, во всяком случае, широко используются на похоронах женщин и детей. В Македонии именно венец невесты надевают на похороны всех, кто был обручен или недавно женился[1411].

Заслуживает внимания и нередкое зрелище яблока, айвы[1412] или граната, которые кладут среди цветов, украшающих могилу; ведь все эти три фрукта имеют особое значение в связи с браком. Классический обычай бросать яблоко на колени девушки в знак любви - способ ухаживания, до сих пор известный деревенским парням. Он, правда, не считается весьма респектабельным, но, возможно, и в старые времена он не был таковым; ведь тогда, как и сейчас, более воспитанные юноши, похоже, прибегали к услугам пожилой дамы (в древнегреческом *προμνηστρία*, в современном *προξενήτρια*), чьи переговоры были обращены в основном к родителям обеих сторон, и чей разговор больше напоминал о приданом, чем о

любви. Однако айва и гранат используются без ущерба для приличий. Первый из них в некоторых районах является пищей, которую новоиспеченные супруги должны съесть вместе при первом входе в свой новый дом; и есть надежда, что сладость фрукта так закалит их губы, что один из них никогда не скажет другому ничего, кроме сладких слов. Для непредубежденного наблюдателя может показаться, что главной характеристикой айвы является кислотность, а не сладость, и что, если окажется, что качества этого фрукта влияют на тональность тех, кто его ест, им лучше посоветовать, как это принято в некоторых деревнях, заменить айву хорошо прожаренным пирогом или блюдом с медом. Но гранат используется гораздо чаще, чем айва, причем в самых разных вариантах. Иногда невеста и жених едят его вместе; в других случаях жених преподносит его невесте в качестве первого подарка при входе в дом, и она ест его одна; или же от нее требуют, чтобы она бросила его и разбросала семена по полу. Второй из этих способов использования граната в браке, как известно, имеет почтенную древность; именно семя этого плода Аид дал съесть Персефоне, чтобы она, вновь посетив верхний мир, не оставалась там все свои дни с преподобной, темно-русой Деметрой, а вернулась в свой дом в нижнем мире[1413]; И точно так же в аргивском Гереуме невеста Зевса была представлена Поликлитом держащей в одной из рук плод граната, о котором, как говорит Павсаний, существует мистическая история, не подлежащая разглашению[1414]. Здесь снова прослеживается та же тесная связь смерти и брака. Три фрукта, яблоко, айва и гранат, каждый из которых имеет особое применение и назначение в предварительной или фактической церемонии бракосочетания, также являются фруктами, которые чаще всего кладут на одр, в знак того, что смерть - это всего лишь брак в невидимом мире. В свете этих обычаев мы можем с большим пониманием прочитать этот простой и в то же время мистический дириг "Свадьба в Аиде":

"Моя мать радуется сегодня, она справляет свадьбу моего сына,

Она ходит за водой к источникам, за снегом к горам,

К фруктовым женам в их сады за яблоками и за айвой...[1415].

Таким образом, было обнаружено, что обряды брака и смерти у греков как прошлого, так и настоящего совпадают в одном пункте за другим; и количество этих совпадений слишком велико, чтобы можно было сослаться на случайность; замысел очевиден. Мы должны предположить, что либо брачные обряды были намеренно перенесены в погребальный обряд, либо погребальные обряды были намеренно перенесены в брачный обряд. Какое предположение мы предпочтем? Здесь не может быть никаких сомнений. Невозможно представить себе народ настолько циничный или настолько расстроенный, чтобы омрачать день свадьбы мрачными напоминаниями о смерти. Но перенести некоторые из свадебных обычаев на сцену похорон означало влить луч надежды туда, где все остальное было печалью и мраком, научить тому, что, хотя мертвые и скорбящие могут скорбеть о своем расставании, но, расставшись со старым домом, умерший должен был вступить в новую жизнь, жизнь супружеского счастья, в невидимом мире. Ведь если бы не было этого намерения, то какой смысл был бы в λουτροφόρος, установленном над могилой неженатого, какой смысл был бы в украшении умершего свадебной одеждой и свадебным венцом? Эти два действия, по крайней мере, не случайны; они обнаруживают тщательно продуманную цель уподобить обычаи смерти обычаям брака; и если эта цель лежит в основе двух из перечисленных обычаев, есть все основания полагать, что во всех совпадениях между брачными и похоронными ритуалами действовала одна и та же мысль - та самая мысль, которая, как выяснилось, является общим достоянием греческой расы, от одного из мастеров античной трагедии до самого скромного крестьянина наших дней. Обычаи

прошлого и настоящего, древняя литература, современные народные песни - все сходятся в представлении смерти как брака с Аидом.

На этом популярном и вместе с тем необычном представлении о смерти были основаны, как я полагаю, самые высокие религиозные устремления древних греков. Те, кто благочестиво и чисто служил своим богам в этой жизни, могли надеяться на более тесный союз, как в браке, с этими богами в жизни будущей. Для них в этой надежде не было ни кощунства, ни самонадеянности; ведь для благочестивых верующих сказочный опыт их предков в этой жизни служил основанием для стремления к такому же блаженству хотя бы в будущем; что было, то может быть снова. Более того, вера в то, что высшее блаженство в будущем заключается в браке людей со своими богами, была не только свободна от упреков в нечестии, но и являлась логическим развитием двух религиозных чувств, которые мы уже рассмотрели, - желания тесного общения между богами и людьми и веры в то, что люди после смерти и распада будут по-прежнему наслаждаться, как и их боги, телесным существованием. Предыдущая глава была посвящена подробному рассмотрению средств, с помощью которых люди в повседневной жизни пытались поддерживать связь с силами, стоящими над ними, - оракулы, у которых каждый мог спросить и получить вдохновенный ответ; толкование полета и криков птиц, которые были посланниками небес; чтение знаков, написанных пальцем какого-то бога на плоти принесенной ему жертвы; гадание по зрению, звуку и сну; жертвоприношение, с помощью которого молитва могла быть быстро и безопасно отправлена богу, имеющему власть исполнить ее. И в целом, я думаю, будет признано, что основной тенденцией греческой религиозной мысли было сближение богов и людей, как через антропоморфное представление о богах, так и через апофеоз человеческой красоты; что именно для достижения этой цели искусство стало служанкой религии и стремилось выразить божественное в терминах человеческого, раскрыть в человеке потенциальные возможности божества. Все религиозные надежды, амбиции и усилия были направлены на общение с богами. Каким же образом в следующем мире должны быть исполнены надежды, удовлетворены амбиции, вознаграждены усилия? Каким должно быть славное завершение? Брак был самым тесным общением между смертными в этом мире; брак, воспетый поэтами, связывал богов в самом тесном общении. Стремление людей к общению с богами не могло найти окончательного удовлетворения иначе, как в браке. Можно предположить, что для немногих - людей утонченного и размышляющего ума, способных воображать духовные радости, - этот брак людей и богов был лишь мистическим, образным выражением союза души человека с душой Бога, мыслью столь же окаянной и невинной, лишенной всякого чувственного подтекста, как и мысли многих женщин, которые в более поздние времена, удалившись от мира, утешали свое одиночество надеждой стать невестой Христа. Но многие, как я подозреваю, не дрогнули перед смелым и буквальным толкованием этой мысли и, полагая, что, когда смерть и физическое распадение уже миновали, тело, как и душа, уцелело в другом мире, осмелились мечтать о том, что, пройдя через врата смертности в чертоги бессмертных, они будут обвенчаны, телом и душой, в истинном браке с теми божествами, которые завуалированным общением с ними в этом мире подготовили их к зрению, осязанию и полному осуществлению в будущем.

Но, спросят, где во всей греческой литературе мы можем найти изложение, где хотя бы намек на эту странную доктрину? Нет, где бы ни было изложение; часто это был намек; ведь эти вещи не должны были разглашаться профанам. Только тем, кто был посвящен в Мистерии, было открыто это учение, и даже им, возможно, только в притчах, внутренний смысл которых каждый должен был докопаться до себя сам.

Конечно, были и те, кто относился к мистериям древнегреческой религии свысока, видя в них не что иное, как навязывание тесной иерархии, играющей на невежестве, доверчивости и страхе простого народа. Но если учесть, с каким почтением на протяжении многих веков почитались самые знаменитые мистерии, если вспомнить, что Элевсис уважали и оставляли в неприкосновенности не только лакедемоняне и другие греческие народы, когда те вторгались на территорию Аттики, но даже персы, осмелившиеся опустошить Акрополь, а в более поздние времена - еще более грубыми кельтами, то легче поверить, что мы имеем дело с великим религиозным институтом, основанным на твердых принципах и жизненно важных доктринах, заслужившим широкое и продолжительное почитание человечества, чем в то, что все это было искусной и пустой мистификацией хитрого жречества.

Не требует длительного и серьезного рассмотрения и точка зрения, согласно которой Деметра была просто богиней кукурузы, а Элевсинские мистерии - предвестниками сбора урожая и благодарения за него, что, очевидно, несколько преждевременно. Кукуруза действительно была одним из благословений, дарованных Деметрой этому верхнему миру живых людей; возможно, в самые ранние эпохи ее поклонения это была общая сумма благ, которые люди искали у нее; несомненно, даже в ее полностью развитых мистериях часть благодарности людей все еще была за собранный урожай прошлого года и за обещание, которое давали зеленые поля, что ее щедрость снова будет возобновлена; Ведь даже в девятнадцатом веке христианской эры ее статуя среди развалин Элевсиса все еще ассоциировалась у крестьян с сельским хозяйством, и ее удаление, как они полагали, приведет к неурожаю[1416]. Но в старые времена это было еще не все. Говорить о Деметре как о простом олицетворении злаков - значит отстаивать частичную правду, которая немногим лучше циничной лжи, делающей ее лишь преследующей лошадью жрецов-затейников. Ведь что говорили светлые и образованные люди древности[1417], люди, знавшие всю истину и весь дух ее поклонения? "Трижды счастливы те из людей, которые посмотрели на эти обряды, прежде чем они отправятся в дом Аида; ибо только они имеют там истинную жизнь, остальные не имеют там ничего, кроме зла[1418]". И Софокл, языком, явно напоминающим так называемый гомеровский гимн Деметре[1419], и созвучный ему Пиндар: "Счастлив тот, кто видел эти обряды, прежде чем сойти под землю; он знает завершение жизни, он знает ее божественный источник[1420]". И, конечно, такое завершение жизни должно быть в том раю, где "среди лугов, красных от роз, лежит пространство перед воротами города, все окутано ладаном и усыпано золотыми плодами", где "славное солнце проливает свой свет, пока здесь ночь[1421]"; Ибо к этому убеждению присоединяется даже Аристофан, не смея и не желая насмехаться над теми блаженными, которые на том свете участвуют в богоугодном празднике и с песнями и танцами проходят путь через священный круг богини, лужайку, усыпанную цветами, луга, где обильно цветут розы, - над ними одними в их ночном поклонении еще светит солнце и благодатный свет, ибо они познали тайны и праведно поступают со всеми людьми[1422].

Итак, три великих мастера лирической поэзии, трагедии и комедии находятся в полном согласии; и надежды, которые они возлагают, не являются простым преувеличением поэтической фантазии, поскольку трезвая проза утверждает те же самые убеждения. Что говорит Исократ? "Деметра... будучи благосклонна к нашим предкам за их заслуги перед ней, заслуги, о которых никто, кроме посвященных, не может слышать, дала нам величайшие из всех даров, во-первых, те плоды земли, которые спасли нас от звериной жизни, и, во-вторых, тот обряд, который делает счастливее надежды тех, кто в нем участвует, относительно как конца жизни, так и всего их существования; И наш город показал себя не только боголюбивым, но и любящим человечество, тем, что, став хозяйкой таких благ, не уступил их остальному миру, но дал всем людям долю в том, что получил[1423]". К этому

отрывку Лобек[1424] был склонен относиться свысока, и то по той причине, что Исократ в другом отрывке[1425], возможно, с меньшей ортодоксальностью и большим милосердием, говоря о благочестивых и праведных людях вообще, использует часть той же фразы, которую в рассматриваемом нами отрывке он применяет только к посвященным. Все добрые люди, говорит он, имеют более счастливые надежды "относительно всего своего существования"; добродетель, то есть, может ожидать награды, порок - наказания, как здесь, так и в будущем. Разве это справедливые основания для того, чтобы осудить его упоминание о таинствах как бессмысленную банальность? Если необходимо сделать какой-либо комментарий по поводу этого повторения хорошо известной фразы, то не справедливее ли будет заметить, что, говоря о тайнах, он говорит о счастливых надеждах людей не только в целом - "относительно всего их существования" (περὶ τοῦ σύμπαντος αἰῶνος), но и конкретно - "относительно конца жизни" (περὶ τῆς τοῦ βίου τελευτῆς), и таким образом перекликается с цитированными выше словами Пиндара: "Он знает конец жизни" (οἶδεν μὲν βίτου τελευτάν)? Нет недостатка и в других авторитетах, доказывающих, что именно после смерти надежды посвященных должны "опустошаться в восторге". Послушаем Аристида. "Нет, но польза от (Элевсинского) праздника заключается не только в веселости момента, свободе и отдыхе от всех прежних бед, но и в обретении более счастливых надежд относительно конца, надежд на то, что наша жизнь после смерти будет лучше, и что мы не будем лежать во тьме и грязи - судьба, которая, как считается, ожидает непосвященных[1426]". Таковы, по-видимому, были общие положения, в которых преимущества таинств могли быть рекомендованы профанам. Те же идеи, почти те же фразы встречаются снова и снова. Вспомните известную историю о кинике Диогене, который, когда один молодой человек настоятельно рекомендовал ему пройти инициацию, ответил: "Странно, мой юный друг, если ты воображаешь, что благодаря этому обряду мытари будут делить с богами блага дома Аида, в то время как Агесилай и Эпаминондас будут лежать в грязи[1427]". Или снова прочтем совет Кринагора своему другу: "Ступи на кекропийскую землю, чтобы ты мог созерцать те ночи великих таинств Деметры, которые освободят тебя от забот среди живых и, когда ты пойдешь туда, где нет большинства, облегчат твое сердце[1428]". И с такой же серьезностью Цицерон, который в своем идеальном государстве запретил бы все ночные обряды как склоняющие к излишествам, исключил бы элевзинские мистерии не только из-за их гуманизирующего и ободряющего влияния на жизнь людей в этом мире, но и потому, что они дают лучшие надежды в смерти[1429].

Таковы наиболее важные отрывки, касающиеся религиозных, а не временных и сельскохозяйственных аспектов поклонения Деметре, те общие термины, в которых вытекающие из этого благословения открыто описывались людьми, знавшими подробности тайной доктрины. Информация, содержащаяся в них, сводится к следующему: посвященные получали в мистериях надежду, обещание, возможно, предвкушение будущего блаженства, предназначенного только для них; профаны должны лежать в грязи и внешней тьме; блаженные должны обитать на приятных лугах, и солнце должно ярко светить им; они должны быть возлюбленными бога и разделить с богами все блага следующего мира.

Очевидно, что эти туманные и общие обещания выдержаны в тоне и духе той народной религии, которая возникла в самом сердце эллинского народа. Приятные луга, где должны обитать посвященные, - это не что иное, как то место, которое когда-то представлялось как асфоделевая поляна, потом как острова блаженных или как часть подземного мира, а теперь называется Раем. Свет, озаряющий даже ночное время блаженных, - необходимый контраст с непроглядным мраком низшей обители, задуманной почти в духе Гомера, где профаны должны лежать, как в трясине. И наконец, тесное общение блаженных с любящими их богами - это завершение тех надежд, которые питал весь эллинский народ, и тех усилий,

которые прилагал весь эллинский народ, чтобы достичь в этой жизни тесного общения с богами, которым они поклонялись. Очевидно, что общие обещания, внутренние тайны которых открывались только посвященным, основывались на старых идеалах, врожденных верованиях, традиционных надеждах, одним словом, на естественной и спонтанной религии эллинской расы.

И, как в Элевсисе, так, вероятно, и в других мистериях. В известном отрывке Тео Смирней^[1430] сравнивает последовательные шаги, которые необходимо пройти в изучении философии, с несколькими ступенями посвящения в мистерии, и Лобек^[1431], исследуя этот отрывок, показал, что речь идет не об Элевсинских мистериях, или, во всяком случае, не только о них. Вполне вероятно, что Тео говорил о мистериях вообще, как общественных, так и частных, в большинстве из которых, несомненно, существовало несколько ступеней посвящения, и он даже мог выбрать детали своей иллюстрации (ведь это только аналогия, а не аргумент, которым он занимается) из разных обрядов. Однако для пятой и последней ступени посвящения, за пределами даже "открытого видения" (ἐποπτεία) и "изложения" (διδουχία или ἱεροφαντία), он называет то блаженство, которое является результатом предыдущих стадий, блаженством быть возлюбленным богом и разделять жизнь богов (ἡ κατὰ τὸ θεοφιλὲς καὶ θεοῖς συνδιαίτον εὐδαιμονία).

Повторение слова θεοφιλής в вышеприведенных отрывках, будь то в отношении Элевсинских или других мистерий, не может не привлечь внимания; и мы, думаю, не ошибемся, если примем последнюю фразу Тео Смирнея, "блаженство быть возлюбленным богом и разделить жизнь богов", как воплощение несколько туманных и общих обещаний, данных профанам в качестве побуждения к посвящению. Это было исполнением тех "счастливых надежд" - если использовать другую повторяющуюся фразу, - о которых посвященные могли говорить только в осторожной форме. Точное толкование этой фразы, как у нас будут основания полагать, когда мы рассмотрим отдельные обряды в деталях, было великой мистической тайной. Но об этом позже; пока же давайте предположим, что общие заверения, открыто даваемые как в Элевсинских, так и в других мистериях, вполне можно свести к обещанию "быть возлюбленным богом и разделить жизнь богов". Такое обещание апеллировало к тем врожденным надеждам всей греческой расы, которые проявлялись в постоянном стремлении к тесному общению и единению со своими богами; иными словами, счастливые надежды на будущее, которые мистерии стремились присвоить и оставить только для посвященных, имели в своей основе естественную религию эллинского народа.

Признать это - значит признать справедливость опровержения Лобеком тех критиков, которые пытались навязать мистериям, обычно Элевсинским, доктрины и идеи, чуждые или даже несовместимые с популярной греческой религией - пантеизм, эманацию человеческой души из души Бога, переселение душ, платоновскую теорию идей, единство Бога всемогущего и всеведущего^[1432] и тому подобные религиозные продукты разных веков и разных эпох. Ибо если мы примем точку зрения, что учение мистерий было чем-то отличным от обычного направления и характера народной религии, то мы будем вынуждены рассматривать эти общие обещания будущего блаженства (которые на самом деле, как мы только что видели, были основаны на народной религии) как мошенническую приманку, призванную увлечь людей от их старых убеждений и заманить их в ловушку догмы и священничества; И если кто-то захочет обвинить в мошенничестве, то его ждет задача обвинить Пиндара, Софокла, Аристофана, Исократу и других, писавших о том, что они знали, в заговоре с целью обмана.

Но если обещания, которые давали Элевсинские и другие мистерии, а следовательно, и доктрины, разъяснявшие эти туманные обещания, были продуктом народной религии, то сами доктрины не были предметом народного знания. Сам факт посвящения, смертная казнь, которой подвергся профан, каким-либо образом проникший на сцену мистерий, дикое негодование, вызванное в Афинах обвинением в насмешке над мистическими обрядами, скрупулезная конфиденциальность при расследовании этого обвинения в суде, состоявшем только из посвященных - все это доказательства того, что Элевсис был школой тайных верований и надежд, глубоко почитаемых теми, кому было дано знать о них. Существовали тайные доктрины; то, что возникло из верований многих, стало достоянием немногих. Как это можно объяснить?

Объяснение несложно. Поклонение Деметре и, возможно, многие другие обряды, которые впоследствии были названы "мистериями", были самой священной частью религии пеласгов; и когда среди них появились ахейцы, народ с чужим языком и чужой религией, пеласги не допустили их к знанию своих обрядов, но отныне совершали их в тайне. Это доказывается двумя фактами. Во-первых, обряды, которые в Элевсисе, в Самофракии и среди циклонов во Фракии, стране Орфея, передавались как тайны только посвященным, на Крите были открыты для всех, и в отношении них не существовало обязательства хранить тайну^[1433]. Во-вторых, в Элевсисе, во всяком случае, чистота, требуемая от кандидатов на посвящение, была не только физической и духовной, обеспечиваемой омовением и воздержанием, но и языковой; необходимо было *καθαρεύειν τῇ φωνῇ*^[1434], чисто говорить на греческом языке. Эти два факта, взятые вместе, решают проблему. До прихода ахейцев все население Пеласгии, будь то материковая Греция или такой остров, как Крит, открыто праздновало обряды Деметры. На Крите, куда ахейцы не проникали, старый обычай, естественно, оставался неизменным. На материке приток людей с чужим языком и чужой религией потребовал тайны в родных обрядах, чтобы присутствие людей, не знающих Деметру, не осквернило ее поклонение; поэтому право входа на ее праздники определялось простейшим критерием ахейской или пеласгийской национальности - критерием речи; И в более поздние времена, когда ахейцы приобрели пеласгийскую речь^[1435], установленные таким образом обычаи не были отменены; обряды Деметры оставались "тайнами", которые должны были проводиться в секрете, и шибболет по-прежнему требовался.

С тех пор мы не можем искать в учениях мистерий ничего чуждого духу народной религии, сфера нашего исследования более ограничена, а его ход более ясен. Тайна, которую нам предстоит открыть, - это нечто, вытекающее из народной религии, некое усиление и развитие тех надежд и верований, тоски и стремлений, которыми постоянно была отмечена религиозная жизнь греческого народа. Греческий народ в массе своей всегда надеялся и верил, о чем постоянно свидетельствовала его забота о мертвых, что за пределами смерти и распада лежит жизнь, в которой тело и душа должны воссоединиться и вернуться к своей прежней деятельности; мистерии вполне могли бы подтвердить эти надежды посвященных и представить им счастливые места обитания, где они должны жить. Опять же масса греческого народа всегда жаждала и стремилась различными способами в этой жизни к тесному общению со своими богами; мистерии вполне могли быть таинством, которое предоставляло посвященным и средство, и залог наслаждения в следующем мире, куда должно перейти как тело, так и душа, самым тесным из всех общений со своими богами, союзом брака.

Предположим, что двумя главными идеями мистерий, выраженными в речи или представленными в ритуале, были эти - телесное выживание после смерти и брак людей с богами; каким было бы естественное отношение христиан к этим доктринам? Ведь именно в свете обвинений, выдвинутых раннехристианскими писателями против мистерий, следует сначала рассмотреть такое предположение. Доктрина о бессмертии тела и души, очевидно, мало подвергалась нападкам со стороны христиан; и, возможно, именно потому, что христианская

доктрина о воскресении имела много общего со старой греческой доктриной, святой Павел нашел среди своих слушателей в Ареопаге тех, кто не насмехался, а сказал: "Мы еще послушаем тебя об этом". Но с дальнейшей доктриной о браке между людьми и богами христианство не могло иметь никаких симпатий, а неизбежно рассматривало ее как оскорбительную как с точки зрения теологии, так и с точки зрения морали, как подразумевающую существование множественности богов и как смакующую ту чувственность, с которой апостол язычников ставил своей целью бороться прежде всего с другими грехами.

И именно на этих двух пунктах, по сути, строится основная масса обвинений, выдвинутых раннехристианскими авторами против греческого язычества. Именно в этих пунктах греческая религия казалась нападавшим наиболее уязвимой, и против них они пытались использовать в качестве оружия сам язык язычества. Как Климент Александрийский[1436] пытается доказать устами Гомера, который говорит о богах вообще как о δαίμονες[1437], что греческие боги - это, по общему признанию, просто *демоны* (ибо слово δαίμων, похоже, испортилось в своем значении), то есть мерзкие и нечистые духи, враги единого истинного Бога, так и слова ἄρρητος и ἀλόγος, употребляемые язычниками для обозначения своих "неизреченных" таинств, были неверно истолкованы христианами с одного согласия и стали ручкой для осуждения старой религии за "безымянную" нечистоту.

Вопрос о политеизме, однако, нас больше не касается; были ли эллинские боги истинными богами, как считали их поклонники, или дьяволами, как думал Климент, или несуществующими, как многие думают сегодня, не имеет значения; все, что нам нужно знать в этом отношении, известно, а именно, что мистерии, как и народная религия, признавали множественность богов; ведь только в Элевсинской драме несколько богов играли свою роль. Скорее, расследования требуют частые и яростные обвинения в нечистоплотности.

Для настоящего времени достаточно нескольких примеров. Всеобъемлющее обличение принадлежит Евсевию, который обвиняет язычников в том, что они "в песнопениях, гимнах и рассказах, в безымянных обрядах мистерий, прелюбодеяниях и еще более низких похотях, кровосмесительных союзах матери с сыном, брата с сестрой[1438]". И снова он говорит: "В каждом городе преподаются обряды и мистерии богов, в согласии с мифическими историями древних времен, так что и сейчас в этих обрядах, а также в гимнах и одах богам люди могут услышать о браках богов и о рождении ими детей, и о песнопениях на смерть, и о пьяном разгуле, и о странствиях, и о страстной любви или гнев[1439]". Столь же откровенно высказывается Климент Александрийский в своем "Увещании к язычникам". Некоторые конкретные высказывания в этой работе, касающиеся мистерий нескольких богов, хотя и подтверждают общие обвинения в нечистоплотности, можно отложить для более позднего рассмотрения. Здесь же достаточно привести фразы, в которых, осудив тех, кто, будь то в мистериях храмов или на картинах, которыми украшались их собственные дома, любил смотреть на похоти богов (он рискует даже использовать слово πασχησιασμοί) и "считал недержание благочестием", Климент достигает апогея своей инвективы: "Таковы ваши образцы сладострастия, таковы ваши верования похоти, таковы доктрины богов, совершающих с вами блуд; ибо, как говорит афинский оратор, чего человек желает, тому он и верит[1440]". Эта грубая прямота Климента, однако, едва ли более эффективна, чем изящные намеки Синезия при обсуждении той же темы. Комментируя тайну ночных обрядов, он описывает их как совершаемые во "время и в местах, способных скрыть ἄρρητουρῶν ἐνθρον[1441]" - фраза, которую я отчаялся перевести, поскольку "невыразимые действия", к которым привело "божественное неистовство", - это те, которые либо слишком святы, либо слишком позорны, чтобы быть названными.

Эти несколько характерных отрывков убедительно показывают, что как путем инсинуаций, так и путем открытых обвинений христианские авторы сговорились заклеить мистерии позором деяний, не имеющих названия. Чем же объясняется эта организованная кампания клеветы?

Некоторые предполагают, что христианские писатели в целом путали общественные и частные мистерии и, зная о свободе, которой отличались последние, включали все в одно осуждение. Но такое объяснение, во всяком случае, представляется неадекватным. Мы видели, как Цицерон проводил резкое различие между элевсинскими мистериями, в которых он участвовал и к которым испытывал благоговение, и другими ночными обрядами, дававшими приют всяческому излишествам. Поэтому трудно предположить, что в более поздние времена христианские писатели невольно впали в ошибку, смешав все мистерии вместе; и не менее трудно представить, что, осознав, насколько далеки самые уважаемые общественные мистерии от более низких частных оргий, они должны были сознательно подвергнуть себя обвинению в незнании предмета, о котором они намеревались проповедовать. Климент Александрийский был слишком проницательным спорщиком, чтобы поставить себя в тупик.

Не является достаточным объяснением и то, что напряжение и волнение, вызванные такими мистериями, как Элевсинские, привели к определенной неосмотрительности впоследствии. Допустим, что многие из тех, кто был свидетелем торжественных обрядов, впоследствии были виновны в пьянстве и разврате^[1442]; но это не было бы основанием для обвинения самих мистерий в нечистоте; на столь извращенное обвинение язычники вполне могли бы ответить, что буйство и пьянство не были неизвестны на самой торжественной службе христиан; и действительно, тот же аргумент до сих пор может быть использован против греческого празднования Пасхи. Нет; обвинения в нечистоте были выдвинуты против самих мистерий, а не против случайных проступков некоторых из тех, кто был их свидетелем. Должно быть, христианские писатели использовали для обвинений либо доктрины, которым учили, либо драматические представления, с помощью которых их учили.

Если, как я предполагал, доктрина о браке людей с их богами была кардинальной доктриной мистерий (поскольку другая доктрина о телесном выживании является лишь предварительной и подчиненной по отношению к ней), и если некое драматическое представление было дано как средство вселить в умы людей надежду на достижение этой вершины блаженства, то нетрудно понять, какое отверствие мистерии дали своим противникам для обвинений, которые были фактически предъявлены. Конечное блаженство, обещанное посвященным, в общих чертах заключалось в том, чтобы "быть возлюбленным богом и обитать с богами", и эта фраза, как мы полагаем, означала для самих посвященных уверенность в том, что их боги допустят их даже к браку с ними в будущей жизни. Поэтому Клименту, если он только догадывался о тайной доктрине, не требовалось большой изобретательности в искажении, чтобы обличить язычников и их верования в этой отвратительной фразе: "Таковы доктрины богов, которые совершают блуд с вами". Этот поборник христианства не знал рыцарства, не давал сдачи, не пренебрегал никаким оружием, не считал никакие методы нападения слишком низкими или коварными, если только он мог ранить и сокрушить своих языческих врагов. В его задачу входило извращать, унижать, хулить всю их религию; и то, что они считали самым священным, было отмечено его самым яростным презрением. Естественно, для тех, кто приближался к таинствам с чистым и благоговейным умом, они имели совсем другой вид. То, что Климент ошибочно называл похотью, они считали любовью; там, где он видел только деградацию, они признавали чудесное снисхождение своих богов. Ибо, говоря словами той религии, которую проповедовал Климент, "для чистых все чисто"; и именно к очищению стремились посвященные, воздерживаясь и омываясь в течение первой части Элевсинского фестиваля, прежде чем их допускали в святая святых.

И действительно, если мы хотим понять дух, в котором древние греки подходили к празднованию мистерий, нам стоит немного обратить внимание на современное греческое празднование Страстной недели и Пасхи; ведь это, так сказать, христианский аналог старых мистерий, и, похоже, он многим им обязан. Так случилось, что Пасха приходится на тот же период года, что и великий Элевсинский фестиваль - период, когда пробуждение земли от зимнего сна подсказывает человеку его собственное пробуждение от сна смерти; И вполне вероятно, что Церковь вовремя обратила это совпадение себе на пользу, сделав свой собственный праздник заменой праздника Деметры или других родственных обрядов, и даже создав свои службы по языческому образцу; ибо кажется, что Церковь, когда ее ранняя борьба обеспечила ей прочное положение, сменила враждебность на примирение, и стремилась скорее поглотить, чем вытеснить язычество. Ее покладистость ясно видна в церемониях Страстной пятницы и Пасхи; ведь при всем своем строгом запрете на использование идолов (место которых, впрочем, вполне обеспечивают изображения, называемые иконами), она разрешила использовать скульптурные фигуры на этом празднике, и даже по сей день Христос в некоторых местах[1443] представлен в виде чучела; и вряд ли можно сомневаться, что целью этой уступки было сделать христианский праздник таким же драматичным и привлекательным, как языческие мистерии, отмечаемые в то же время. Опять же, поглощение языческих идей хорошо иллюстрируется распространенным среди крестьян убеждением, что праздник Пасхи, как и культ Деметры, имеет важное значение для роста урожая. Один человек, путешествовавший по Греции, рассказал мне такую историю[1444]. Оказавшись в одной из деревень Эвбеи на Страстной неделе, он был поражен эмоциями, которые вызвали службы Страстной пятницы; заметив на следующий день ту же общую атмосферу мрачности и уныния, он спросил об этом одну старую женщину, на что она ответила: "Конечно, я беспокоюсь, ведь если Христос не воскреснет завтра, у нас не будет кукурузы в этом году".

В других деталях также прослеживается тесное соответствие между языческими и христианскими праздниками. Как в *мистах* требовалось воздержание, так и во время Великого поста и еще более строго на Страстной неделе греческие крестьяне соблюдают пост, который, несомненно, предрасполагает их к истерическим эмоциям во время богослужений; И *en revanche*, подобно тому, как посвященные, как говорят, слишком вольно себя вели, когда мистерии закончились, так и современные крестьяне, когда было сделано объявление о Воскресении, спешно расходятся, чтобы поесть пасхального барашка, и пока он еще готовится, испытывают неизбежные последствия обильного вина на пустой желудок. Опять же, как обряды Элевсиса были ночными, так и главные службы Страстной недели приходятся на ночь с пятницы на субботу; и возможно, что факельные шествия, завершающие службы в эти две ночи, связаны с $\delta\alpha\delta\omicron\upsilon\chi\iota\alpha$ Элевсиса. Но это незначительные детали; именно в самих службах Страстной пятницы и Пасхи обнаруживается наиболее яркое сходство с Элевсинскими мистериями, и дух, с которым верующие подходят к ним, возможно, и сейчас тот же, что и тогда. Позвольте мне вкратце описать праздник, каким я видел его на острове Санторини, или, если дать ему старое название, возродившееся в наши дни, Тера.

Когда я приехал, Великий пост уже подходил к концу. Первую неделю он соблюдается строго: запрещены мясо, рыба, яйца, молоко, сыр и даже оливковое масло, так что обычный рацион сводится к хлебу и воде, к которым иногда добавляют тошнотворный суп из сушеных каракатиц или осьминогов, поскольку они, наряду с моллюсками, не считаются животной пищей, так как не содержат крови. В течение следующих четырех недель допускаются некоторые послабления, но никто, претендующий на благочестие, не станет есть ни рыбу, ни мясо, ни яйца; последние хранятся до Пасхи, а затем, окрашенные в красный цвет, либо съедаются, либо - что более разумно - предлагаются гостям. Затем наступает "Великая неделя" ($\eta\ \mu\epsilon\gamma\acute{\alpha}\lambda\eta\ \epsilon\beta\delta\omicron\mu\acute{\alpha}\delta\alpha$), и с ней вступают в силу те же строгие правила, что и в первую неделю Великого поста. Нетрудно было заметить, что для большинства жителей деревни пост был настоящим и мучительным

воздержанием. Работа почти прекратилась, потому что сил почти не осталось. Досуг не приносил удовольствия, потому что не было сил даже на разговоры. Повсюду белые, острые лица говорили о настоящем голоде, а тишина чаще всего нарушалась вспышками раздражительности. Через несколько дней я смог это понять, ведь я тоже вынужден был поститься, и должен признать, что ежедневный рацион из сухого хлеба на *обед* и из сухого хлеба и супа из осьминога на ужин вскоре изменил мои взгляды на жизнь. Неудивительно, что после шести недель такого лечения эти люди стали нервными и возбудимыми.

Именно в таком состоянии тела и разума они присутствовали на длинной службе в ночь на Страстную пятницу. Я сказал "служба", но более подходящим словом было бы "драма", похоронная драма. В верхней части нефа, чуть ниже ступеней алтаря, стоял помост, а на нем лежала фигура Христа, слишком похожая на смерть в тусклом свете. Прихожане смотрят на него, благоговейно притихнув, а голоса священников возносят молитвы и песнопения, как бы оплакивая мертвого Бога, лежащего здесь в состоянии покоя. Проходит час за часом. Женщины поцеловали мертвую форму и ушли. Наступает момент выноса Христа на погребение. Процессия движется вперед - впереди священники со свечами и факелами и, охраняемый ими, открытый одр, который несут на плечах, позади - благоговейная толпа с обнаженными головами. Ночь темная и порывистая. Идет дождь, и извилистые переулки города скользкие. Уже поздно, но никто не спит. Не обращая внимания на ветер и дождь, женщины стоят на коленях у открытой двери или окна, молятся, размахивают кадилами, орошают духами проходящий мимо груз. Медленно, не спеша, под дирижирование священников, то в темноте, то освещенные отблесками факелов и прерывистыми лучами из дверей коттеджей, озираясь по углам, спотыкаясь на плохо вымощенных дорожках, скорбящие следуют за своим богом к его могиле. Обход города завершен. Все бросили последний взгляд на умершего. Вот и усыпальница - склеп под церковью, из которой началось отпевание. Священники одни входят с грузом. Наступает пауза. Толпа ждет. Тишина глубокая, как тьма, нарушаемая то тут, то там глубоким вздохом. Что это - последние муки или почти облегчение, что долгое напряжение закончилось? Священники возвращаются. В тишине толпа ждала, в тишине она расходится. Все закончено.

Но на завтра будет продолжение. Вскоре после наступления темноты в канун Пасхи в церкви можно увидеть те же усталые, но взволнованные лица. Но есть и перемена: в них чувствуется тревога, ожидание. До полуночи должно пройти еще несколько часов, и только тогда можно надеяться на провозглашение: "Христос воскрес! Ожидание кажется долгим. Ночью скорее беспокойно, чем тихо. Одни ходят туда-сюда между церковью и домом, другие нестройно вступают в песнопения и путают ответы - все, что угодно, лишь бы обмануть долгие часы ожидания. Близится полночь; из рук в руки передаются факелы и свечи, которые должны осветить радостное шествие, если только будет сделано долгожданное объявление. Что же происходит сейчас за занавесками, скрывающими алтарь от ожидающей толпы? Наступает полночь. Занавески отдергиваются. Да, там стоит тело, которое еще вчера несли в могилу. Он пуст. Лишь саван на нем. Звучат слова священника: "Христос воскрес!". А там, за алтарем, видите, откинута вторая завеса. Там, в святилище, на ступеньках алтаря, в ярком сиянии света возвышается фигура Христа, которого так коротко и в то же время так долго назад безжизненно несли ко гробу. Чудо, чудо! Быстро от зажженной священником свечи переходит пламя. Через мгновение тусклое здание озаряется светом зажженной свечи в каждой руке. Формируется процессия, теперь уже радостная. Повсюду свет, радостные голоса и объятия друзей, громко возглашающих весть "Христос воскрес" и отвечающих "Воистину воскрес". В каждом доме спешно готовят ягненка, вино льется рекой; на улицах - вспышки факелов, грохот огнестрельного оружия и все буйство простой радости. Пост закончился, мертвые ожили на глазах людей; пусть они радуются до экстаза. Ибо разве они не испытывали экстаза от горя? Это был не спектакль, на который они смотрели, не драма, в которой они играли роль. Все было правдой, все было реальностью. Фигура

на одре была действительно мертвым Христом; фигура на ступенях алтаря была действительно воскресшим Христом. В этих простых людях религия превзошла разум; они достигли высот духовной экзальтации; они видели и чувствовали то, что никогда не сможет увидеть и почувствовать разум более спокойный и рациональный.

А древние греки, разве они тоже не обладали даром экстаза, способностью парить над фактами на крыльях воображения? Когда в Элевсисе перед глазами посвященных разыгрывалась драма Деметры и Кора, разве не возвышался их разум, пока среди волшебства ночи они не переставали быть зрителями драмы, а сами принимали участие в печали, странствиях и радости Деметры? Ведь языческая история не отличается от христианской тем, что способна вызвать и слезы, и радость. Как сейчас люди скорбят у гроба Христа, так в давние времена, возможно, люди разделяли скорбь Деметры по ее ребенку, который, хотя и был божественным, претерпел жребий людей и отошел в дом Аида. Как сейчас люди радуются, видя воскресшего Христа, так и в старину люди разделяли радость Деметры, когда ее дитя вернулось из-под земли, доказав, что за могилой есть жизнь. Но старая история учила не только этому. Коре не только жила в нижнем мире, но ее уход туда был не смертью, а свадьбой. Поэтому, как сейчас воскресение Христа, который, хотя и является божественным представителем человечества, считается свидетельством воскресения человека, так и брачная жизнь Коре в нижнем мире могла быть для посвященных гарантией того, что в будущем им будет даровано такое же блаженство.

Что же было в этой драме Деметры и Коре такого, на что христианские писатели могли бы обидеться или усомниться? Мы, конечно, не знаем, в каких деталях была представлена эта история; но стержнем, на котором вращался весь сюжет, обязательно было изнасилование Коре. Теперь выясняется, что в пьесе роль Аидонея исполнял иерофант, а роль Коре - жрица; и именно предполагаемую непристойность, вытекающую из этого, отцы Церкви подвергли самому суровому осуждению. Астерий, защитив христиан от обвинений в поклонении святым, как если бы они были не людьми, а богами, пытается перевернуть мнение своих языческих оппонентов, обвиняя их в обожествлении Деметры и Коре, которых он, очевидно, считает когда-то человеческими фигурами в мифологии. Затем он продолжает: "Разве Элевсис не является сценой спуска во тьму и торжественных актов общения между иерофантом и жрицей, оставшимися вдвоем? Разве не погашены факелы, и разве не верит многочисленное, бесчисленное собрание простых людей, что их спасение заключается в том, что совершается этими двумя во тьме^[1445]? Тертуллиан возразил против валентиниан, что они копировали "блудницы Элевсиса^[1446]", а из другого источника мы узнаем, что часть церемоний этих еретиков состояла в "подготовке брачной камеры" и праздновании "духовного брака^[1447]". Эти два утверждения, прочитанные вместе, являются сильным подтверждением информации, предоставленной Астерием; и мы должны заключить, что сцена изнасилования Коре была представлена в Элевсисе спуском жреца и жрицы, игравших главные роли, в темную брачную камеру.

Теперь достаточно легко предположить, как предлагает Сент-Круа^[1448], что общественная мораль была защищена путем назначения главных *ролей* в драме лицам преклонного возраста, или, как утверждает один древний автор^[1449], путем временного и частичного паралича иерофанта небольшой дозой болиголова. Проводился ли каждый из посвященных в то или иное время через один и тот же ритуал, точно неизвестно. В формуле элевсинских обрядов, записанной Климентом Александрийским, говорится: "Я постился; я выпил священное зелье (κυκεὼν); я достал из сундука; и, потрудившись (ἐργασάμενος), положил обратно в корзину, а из корзины в сундук^[1450]" - выражение "потрудившись" было принято за эвфемизм, обозначающий тот же мистический союз, что и между иерофантом и жрицей^[1451]. Если эта точка зрения верна, то она, несомненно, подразумевает, что для полного посвящения требовалось, чтобы кандидат лично

прошел весь ритуал; в этом случае следует предположить, что в интересах морали была принята такая мера предосторожности, как доза болиголова.

Но сам факт того, что сцена изнасилования должна составлять часть религиозного обряда, был для христиан камнем преткновения. Это было их непреодолимым возражением против мистерий, и они были слишком склонны преувеличивать церемонию, которая при благоговейном и деликатном обращении должна была быть ничуть не пагубной с моральной точки зрения, в чувственную и пагубную оргию. История о том, как прекрасная и невинная дочь Деметры была внезапно унесена с луга, где она собирала цветы, в глубины темного подземного мира, говорила им только о жестокости и похоти ее насильника Аидонея. Но легенда может иметь и другой оттенок. Коре, как представительнице человечества или, по крайней мере, посвященных среди людей, выпадает, казалось бы, самый жестокий жребий - внезапный уход из этой жизни в разгар юности, красоты и весенней поры; Деметра тщетно ищет ее и оплакивает, как люди оплакивают своих мертвых. Однако впоследствии выясняется, что в судьбе Коре нет никакой жестокости, ведь она - почетная невеста царя того мира, в который была унесена; и Деметра утешается, ведь ее дитя не умерло и не потерялось для нее, а вернулось в живом виде, чтобы навестить ее. Каковы же должны были быть "счастливые надежды" тех, кто смотрел на великую драму в Элевсисе? Что означала эта перспектива быть "возлюбленным богом и разделить жизнь богов"? Как получилось, что собрание посвященных поверило в то, что их спасение заключается в союзе Аида и Персефоны, представленных в лице иерофанта и жрицы, в подземной брачной камере? Как повлияла на эти надежды, перспективы и верования драматически разыгранная легенда? Несомненно, она учила, что за гранью смерти есть не только физическая жизнь, но и жизнь в браке с богами.

И та же самая доктрина, похоже, является *мотивом* многих других народных легенд и основанных на них мистерий; декорации и гармонии могут быть разными, но основная мелодия одна и та же. В Элевсине дочь Деметры была представителем человечества, ибо она спустилась в дом Аида, как и положено людям. Но на Крите была другая легенда, в которой Деметра была представителем божества, с которым человечество могло надеяться на союз. Не рассказывается ли, как Иасион даже в этой жизни нашел такое расположение в глазах богини, что она "сочеталась с ним сладкой любовью посреди свежих борозд тучной земли Крита[1452]"? И счастье, дарованное ему здесь, было заложено для всех посвященных в будущем; иначе не было бы смысла в этих строках: "Блажен, я думаю, жребий того, кто спит, и не ворочается, даже Эндимиона; и, дорогая дева, блаженным я называю Иасиона, которого постигло такое, чего вы, профаны, никогда не узнаете[1453]". Конечно, то, что скрыто от профанов, подразумевается для посвященных, и им обещано, что в будущем они познают на собственном опыте то блаженство, которое получила Иасиона даже здесь. Думаю, именно в этом духе и с этой верой афиняне в старину называли своих умерших Δημήτρεϊοι "народом Деметры"[1454]; ибо народная вера в снисходительность Владычицы, великой и почитаемой богини, какой бы она ни была, была так прочно укоренена, что даже по сей день народные предания, как мы видели, все еще рассказывают, как "Владычица земли и моря", которую люди все еще называют Деспойной и почитают за ее любовь к праведности и суровое наказание за беззаконие, все еще принимает в свои объятия храбрых героев в горной пещере, где, как в старину в Аркадии, она все еще обитает[1455].

Култ Деметры и Кору также не монополизировал эти надежды и верования. В религиозной драме Афродиты и Адониса, в сабазианских мистериях, в самых святых обрядах Диониса, в диком поклонении Кибеле, кажется, постоянно повторяется одна и та же мысль. Неважно, были ли эти боги и их обряды иностранными или эллинскими по происхождению. Если они и не были родными, то, по крайней мере, быстро натурализировались, и то по той простой причине, что

удовлетворяли религиозные потребности греческой расы. Сущностный дух их поклонения, независимо от случайностей формы и выражения, был духом старого пеласгийского поклонения Деметре; и поэтому, хотя Дионис мог быть иммигрантом из северных варварских народов, греки без колебаний предоставили ему место и почет рядом с Деметрой в самом святилище Элевсиса. Аналогичным образом, как мы вполне можем предположить, обстояло дело и с другими чужеземными богами и обрядами. Откуда бы они ни происходили, они были обязаны своим приемом в Греции тому факту, что их характер отвечал определенным исконным религиозным инстинктам греческого народа. Перенесенные на эллинскую почву, они вскоре были полностью эллинизированы; те элементы, которые были чужды или неприятны греческой религии, быстро искоренялись или сами по себе исчезали в небытие, в то время как все, что соответствовало эллинскому духу, развивалось до полного совершенства; ведь характер божества и культа в конечном счете зависит от характера поклоняющихся.

Поэтому справедливо говорить об Афродите как об истинно греческом божестве, ибо, хотя она и попала в Грецию из восточных земель, несомненно, задолго до гомеровского века ее поклонение не менее, чем ее личность, было пронизано духом истинно греческой религии. Слишком хорошо известна история о том, как - снова воспользуемся словами Феокрита - "прекрасная Китерия была приведена Адонисом, когда он пас свое стадо на склоне горы, так далеко за грань безумия, что даже в смерти она не отбросила его от своего лона[1456]". Таков сюжет одной из самых известных религиозных драм древности. А какова ее мораль для тех, кто имел уши, чтобы слышать? Конечно же, в том, что возлюбленные богов могут надеяться на брачный союз с ними и в смерти.

Именно в этом смысле Климент Александрийский понимал и некоторые другие мистерии Афродиты, хотя, надо ли говорить, что он вкладывает в них самую непристойную конструкцию. Изложив в излишне отвратительных выражениях легенду о том, как в результате самоистязания Урана море забеременело и родило из своей пены богиню Афродиту, он заявляет, что "в обрядах, отмечающих это сладострастие моря, в знак рождения богини тем, кто проходит посвящение в прелюбодеи, вручают (τοῖς μιοῦμένοις τὴν τέχνην τὴν ποικίλην) кусок соли и фаллос; а они, со своей стороны, преподносят ей монету, как если бы они были ее любовниками, а она их госпожой (ὥς ἑταῖρας ἑραστοί)[1457]". Так говорит Климент; но тем, кто готов увидеть в таинствах греческой религии нечто большее, чем организованную чувственность, не помешает задуматься, не было ли то, что Климент называет "посвящением в прелюбодеяние", на самом деле посвящением в те надежды на брак с богами, о которых мы уже нашли свидетельства в народной религии, и не соответствует ли символическое принятие богиней своих поклонников в качестве любовников этой смелой концепции будущего блаженства человека. Символика действительно, если верить Клименту, была грубой и даже отталкивающей, но ее значение очевидно; и тех, кто подходил к мистериям Афродиты в благоговейном настроении, не должно было отталкивать то, что современный вкус считал бы неприличным в ритуале. Греческое чувство никогда не было на стороне благоразумия; люди были знакомы с *гермами*, установленными на улицах, и с символикой *фаллоса* в религиозных церемониях, и терпели публикацию литературы - будь то комедии Аристофана или увещевания Климента к язычникам, - которая ни как источник развлечения, ни как источник обучения не была бы терпима сейчас.

Конкретные мистерии, на которые Климент ссылается в этом отрывке, по-видимому, были связаны с историей рождения Афродиты, и хотя трудно предположить, как эта история могла быть использована для иллюстрации и привития доктрины брака людей и богов, информация, приведенная Климентом в отношении ритуала, ясно показывает, что такова была их цель. Но в другом обряде той же богини, а именно в том, который праздновал историю Адониса, весь *мотив* драмы заключался в продолжении любви Афродиты к нему после его смерти, любви настолько сильной, что она заставила богов нижнего мира позволить ему возвращаться на половину

каждого года в верхний мир и в объятия своей любовницы. Здесь, хотя и в иной образной форме, выражена та же доктрина, что и в основе Элевзинской драмы. И снова является иллюстрацией, а точнее, для тех, кто был способен на религиозный экстаз, доказательством доктрины о том, что мертвые еще живут и в этой жизни и телом, и душой едины со своими богами. Ведь "трижды возлюбленный Адонис, который даже в Ахероне любим[1458]", был типом и предтечей всех тех, кто участвовал в его мистериях.

В другой версии эта легенда об Адонисе еще теснее связана с Элевсинскими мистериями благодаря введению Персефоны[1459]. Ей отведена роль соперницы Афродиты, и, будучи одинаково очарована прекрасным Адонисом, она радуется его смерти, в результате которой он вырывается из объятий Афродиты в верхнем мире и попадает в покои нижнего мира, где ее любовь в свою очередь может иметь свою волю; но в конце концов Афродита спускается в дом Аида, и между двумя богинями заключается договор, по которому каждая в свою очередь может владеть Адонисом в течение половины года. Эта версия истории более грубая, но суть ее, очевидно, та же: Адонис, любимец небес в этой жизни и предшественник всех, кто путем посвящения в мистерии завоевывает расположение небес, выживает в нижнем мире, сохранив тело и душу неповрежденными смертью, и допускается к браку с великой богиней мертвых.

Эта же доктрина, по-видимому, лежала в основе некоторых мистических обрядов, связанных с Дионисом. Из речи против Неары, приписываемой Демосфену, мы узнаем, что в Афинах ежегодно праздновался брак между женой главного магистрата (ἄρχων βασιλεύς) и Дионисом. Торжество причислялось к вещам "невыразимым"; иностранцам не разрешалось видеть или слышать что-либо о нем; и даже афинские граждане, кажется, не могли войти во внутреннее святилище, в котором праздновался союз Диониса с "царицей" (βασιλίνα)[1460]. Однако там присутствовали и каким-то образом помогали четырнадцать жриц (ὑεραραί), посвященных служению богу и связанных особыми обетами целомудрия. Эти жрицы, как нам говорят, по числу соответствовали алтарям Диониса[1461], и их назначал архонт, чья жена была в браке с Дионисом[1462]. На этом наше знание фактов заканчивается; но есть достаточно материала, на котором можно строить рациональные предположения. Соответствие между числом жриц, связанных клятвой чистоты, и количеством алтарей наводит на мысль, что в этом обычае следует искать пережиток человеческих жертвоприношений. Выбор жриц магистратом, носившим титул "царь", наводит на мысль, что в прежние времена в обязанности царя, как главного жреца, входило отбирать четырнадцать девственниц, которых следовало принести в жертву на алтарях Диониса и тем самым отправить ему в жены. Впоследствии, возможно, по мере того как гуманность постепенно смягчала дикие религиозные обряды, число жертв было сокращено до одной; а еще позже человеческие жертвоприношения были и вовсе отменены, и вместо того чтобы отправлять Дионису жену по дороге смерти, все еще благочестивые, но теперь уже более гуманные поклонники бога довольствовались символическим браком между ним и женой их главного магистрата.

Концепция человеческих жертвоприношений как средства отправки посланника из этого мира к некой высшей силе, получившая четкое выражение в современной истории с Санторини, о которой я рассказывал в предыдущей главе[1463], была, как я уже утверждал, известна и древним грекам; и то же средство связи могло с равным успехом использоваться для отправки человеческой жены к какому-нибудь богу. Плутарх, похоже, был знаком с этой идеей. В отрывке, где он пытается обосновать чистоту и благость богов и, надо добавить, их отстраненность от человеческих дел, он утверждает, что все религиозные обряды и средства общения связаны не с великими богами (θεοί), а с меньшими божествами (δαίμονες), которые имеют разный характер, одни добрые, другие злые, и что обряды также различаются соответственно. "Что касается мистерий, - говорит он, - в которых даются величайшие проявления или представления (ἐμφάσεις

καὶ διαφάσεις) истины о "демонах", то пусть мои уста будут благоговейно запечатаны, как это делает Геродот"; но более дикие религиозные оргии, утверждает он, должны быть установлены как средство умиротворения злых "демонов" и отвода их гнева; человеческие жертвоприношения древности, например, не требовались и не принимались богами, а совершались для удовлетворения либо мстительного гнева жестоких и мучительных "демонов", либо в некоторых случаях "диких и деспотических страстей (ἔρωτας) "демонов", которые не могли и не хотели иметь плотских сношений с плотскими существами". Как Геракл осаждал Эхалию, чтобы завоевать девушку, так и эти сильные и жестокие "демоны", требуя человеческую душу, заключенную в теле, и не имея возможности вступить с ней в телесный контакт, наводят мор и голод на города, разжигают войны и беспорядки, пока не получают и не наслаждаются предметом своей любви". И наоборот, продолжает он, некоторые "демоны" наказывали смертью людей, которые принуждали их к любви; и он ссылается на историю о человеке, который совратил нимфу и был найден после этого с отрубленной головой[1464]. Весь этот отрывок достаточно ясно показывает, что представляло собой народное поверье, которое Плутарх решил объяснить, чтобы сохранить благосклонность богов; но, пожалуй, конец его наиболее показателен из всех. Плутарх забывает, что нимфа, если она "демон", по его собственной гипотезе не способна к телесному общению; в этом случае его попытка объяснения даже логически не обоснована, а его концепция чисто духовного "демона" неудачна; но в то же время, за исключением этой выдумки, он следует народному поверью как древней, так и современной Греции, что плотское общение между мужчиной и нимфой возможно, но чревато серьезными опасностями для мужчины[1465]. Невозможно сомневаться, что в предыдущей части отрывка он объяснял народное поверье с помощью той же гипотезы. Сам он считал, что духовные "демоны" требовали человеческих жертв, потому что вождедали души или духа, заключенного в теле вне их досягаемости, пока смерть не отделит его от тела; но популярное поверье, которое он старается исправить, гласило, что телесные боги требовали человеческих жертв, потому что вождедали человека, который после смерти будет послан, телом и душой, для брака с ними.

Есть все основания предположить, что в древности смерть могла даже применяться как средство для заключения брака между людьми и богами; и что мистический обряд союза между Дионисом и женой афинского магистрата был основан на той же фундаментальной идее, что и мистерии Деметры и Персефоны или Афродиты. Хотя в данном случае, когда от человеческих жертвоприношений отказались, все намеки на смерть, насколько нам известно, были исключены из торжественного церемониала, повторение из года в год церемонии бракосочетания между богом и смертной женщиной, представляющей его поклонников, могло все еще поддерживать в их сознании "счастливые надежды" на подобное блаженство, заложенное для них в будущем.

Этот конкретный обряд ускользнул от внимания или, во всяком случае, от злобы Климента; но Дионис не остался невредимым. Климент ухватился за легенду о нем, которая, как бы сильно ни отличались древнегреческие представления о сексе от современных, не могла не показаться некоторым из древних[1466] упреком и пятном на чести их бога. Историю о Дионисе и Просимне, рассказанную Климентом[1467], следует воспринимать как прочитанную. Но те, кто изучит ее самостоятельно, увидят, что и там присутствует та же идея о том, что за смертью следует близкое общение с богами. О том, что таков был внутренний смысл этой особенно оскорбительной истории, свидетельствует любопытный комментарий Гераклита к ней, который цитирует Климент -ὡὗτὸς δὲ Αἰδὴς καὶ Διόνυσος[1468], "Аид и Дионис - одно"; отсюда следует, что союз с Дионисом - синоним того "брака с Аидом", который в других местах, как в древние, так и в современные времена, является общим представлением о смерти.

В Сабазианских мистериях, которые одни связывают с Дионисом, а другие - с Зевсом, то небольшое, что известно о ритуале, говорит в пользу того, что и здесь *мотивом* был брак божества с его

поклонниками. Согласно Клименту[1469], предметом этих мистерий была история о том, что Зевс, став от Деметры отцом Персефоны, соблазнил в свою очередь собственную дочь, превратившись для этого в змею. Эта история, можно с уверенностью сказать, представлена Климентом в худшем свете; но утверждение, что в ритуале божество представлялось змеей, получает некоторое подтверждение у Теофраста, который говорит о суеверном человеке, что если он увидит в своем доме красную змею, то вызовет Сабазия[1470]. Теперь знаком этих мистерий для тех, кто в них посвящался, был, согласно Клименту[1471], "бог, прижатый к груди" (ὁ διὰ κόλπου θεός); эту фразу он объясняет тем, что бог был представлен в виде змеи, которую пропускали под одежду и проводили по груди посвящаемого "в доказательство недержания Зевса". Очевидно, что акт инициации был символическим бракосочетанием поклоняющегося с божеством, которому поклонялись; и вполне вероятно, что союз, который символизировался в этой жизни, должен был осуществиться в следующей.

Наконец, в оргиастическом поклонении Кибеле раскрывается та же религиозная доктрина. Здесь Аттису, по-видимому, отводится та же роль, что и Адонису в мистериях Афродиты. Он - возлюбленный богини; он потерян и оплакан как мертвый; он возвращен из могилы к богине, которая любила его. И во всем этом он представляется представителем всех поклонников Кибелы; ведь ритуал посвящения в ее обряды, если мы снова можем воспользоваться высказываниями Климента, сильно пропитан идеей брака между богиней и ее поклонником. Несколько актов или этапов инициации суммируются в четырех фразах: 'Я ел из барабана; я пил из кимвала; я нес священный сосуд; я входил тайно в опочивальню-ἐκ τυμπάνου ἔφαγον- ἐκ κυμβάλου ἔπιον- ἐκερνοφόρησα- ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν[1472]. В отрывке, из которого взяты эти фразы, по-видимому, происходит определенная путаница между обрядами Кибелы и Деметры; но тот факт, что вскоре после этого Климент приводит другой формуляр ритуала Деметры, является достаточным доказательством того, что он имел в виду этот формуляр, как и упоминание барабанов и кимвалов[1473], применительно к мистериям Кибелы[1474]. Таким образом, получается, что заключительный акт или этап инициации состоял в тайном допуске поклоняющегося в опочивальню богини. Такой ритуал мог иметь только одно толкование. Он явно представлял собой обещание супружеского союза между посвящаемым и его божеством. Если рассматривать его в этом свете, то даже эмаскуляция жрецов Кибелы может быть более понятна; возможно, это было посвящение их мужественности служению богине, окончательное и убедительное обещание безбрачия в этой жизни, в обмен на которое они стремились получить благословение в браке со своей богиней в будущем.

Упоминание о спальне богини в приведенном выше отрывке представляет значительный интерес. Слово παστός (или παστάς) применительно к храму означало то же, что и в обычном доме: внутреннюю комнату или отгороженную нишу, в частности, комнату для новобрачных. Такие помещения для физического комфорта божества, вероятно, не были редкостью. Павсаний рассказывает, что справа от притвора в аргивском Герае стояла кушетка (κλίνη) для Геры[1475], и, похоже, он говорит о ней так, как будто это был достаточно обычный предмет храмовой мебели. Так же и в Флии в Аттике, где проводились очень древние мистические обряды "той, что зовется Великой", была комната невесты (παστάς), где, как справедливо утверждается, "должно быть, разыгрывался мимический брак[1476]". Климент Александрийский снова говорит о παστός Афины в Парфеноне, и в рассказе, который он приводит, совершенно ясно говорится, что он понимал это слово в смысле постельной камеры. Эту историю стоит вспомнить и по другим причинам, поскольку она показывает, как религиозная концепция брака между людьми и богами была легко распространена на поклонение другим божествам, а не тем, чьи тайны мы пытались разгадать, и в то же время представляет собой единственный известный мне случай, когда эта мистическая вера была продана для низменного использования лести. Поводом послужил прием, оказанный афинянами Деметрию Полиоркету. Не довольствуясь прославлением его как бога имени, они

зашли в своем подлом подчинении так далеко, что на том месте, где он сошел с коня при въезде в их город, поставили храм Деметрию Низвергателю (Καταβάτης)[1477], а со всех сторон воздвигли ему алтари. Но их грубейшая лесть была шедевром гротескной нечестивости и получила достойное вознаграждение. Между ним (самым отъявленным распутником своего века) и Афиной был заключен брак. Однако, как нам рассказывают, "он презрел богиню, будучи не в состоянии обнять статую, но взял с собой на Акрополь куртизанку Ламию и осквернил ложе Афины, демонстрируя старой деве позы юной куртизанки[1478]". Даже такой презрительный ответ на лесть афинян не смутил их, но, обнаружив, что он не благоволит их признанному божеству, они решили обожествить его признанную фаворитку и воздвигли храм Ламии-Афродите[1479].

Но такие пародии на святыни были редки; и этот единственный печально известный случай вызвал презрение как самого человека[1480], которому льстили, так и всех потомков - презрение, которое показывает, едва ли не менее ясно, чем возмущение, вызванное столетием раньше предполагаемой профанацией мистерий, в каком благоговении и высоком уважении находилась идея брака между людьми и богами в целом.

Даже Лукиан, в котором благоговение было менее выраженной чертой, чем юмор, достаточно серьезно осуждает пародию на Элевсинские мистерии, которая произошла в его время; и его рассказ о ней в то же время еще раз показывает, что брак между людьми и богами был самой сутью мистерий. Самозванец Александр, говорит он, учредил обряды с несением факелов (δαδουχία) и изложением священных церемоний (ἱεροφαντία), продолжавшиеся три дня. "В первый день, как и в Афинах, было сделано следующее провозглашение: "Если какой-нибудь атеист, христианин или эпикуреец пришел шпионить за святыми обрядами, пусть он уйдет, и пусть верные будут посвящены с небесного благословения". Затем прежде всего было проведено изгнание нарушителей. Александр сам возглавил его, крикнув "Долой христиан", и вся толпа закричала в ответ "Долой эпикурейцев". Затем была рассказана история Лето в детском лоне и рождение Аполлона, и его брак с Коронидой, и рождение Асклепия; а на второй день - явление Гликона и рождение бога[1481]. В третий день была свадьба Подалирия и матери Александра; этот день назывался Днем факелов, так как на нем жгли факелы. И, наконец, любовь Селены и Александра, и рождение его дочери, теперь уже в браке с Рутилианом[1482]. Наш Эндимион-Александр был теперь факелоносцем и исполнителем обрядов. Он лежал, как бы засыпая, на виду у всех, и тут к нему спустилась с крыши - словно Селена с неба - некая Рутилия, очень красивая женщина, жена одного из домочадцев Цезаря, которая действительно была влюблена в Александра и любима им, и она поцеловала глаза негодяя и обняла его на виду у всех, и, если бы не было так много факелов, возможно, последовало бы худшее (τάχα ἂν τι καὶ τῶν ὑπὸ κόλλου ἐπράττετο)[1483]."

Из этого повествования можно сделать следующие выводы: во-первых, мистерии в целом, хотя и воспроизводили в некоторой драматической форме всю историю соответствующих божеств, достигали кульминации в представлении мистического брака между людьми и богами; (рождение ребенка также было представлено или объявлено в этой пародии, как мы знаем, что это было в Элевсисе[1484], но это, я склонен думать, не имело мистического значения, кроме как доказательства завершения этого брака); и, во-вторых, что дикие обвинения в непристойности, выдвинутые раннехристианскими писателями против мистерий, необоснованны; поскольку Лукиан осуждает гораздо меньшую свободу в этой пародии, чем та, которую они приписывали подлинным обрядам.

Таким образом, наше исследование мистерий, насколько они нам известны, имеет тенденцию доказывать, что доктрины, открытые в них посвященным, были просто развитием некоторых блуждающих популярных идей, которые были распространены среди греческого народа с классического века до наших дней. Люди надеялись, что эта физическая жизнь продолжится в

такой же форме после смерти; мистерии давали определенную гарантию этого бессмертия, показывая посвященным Персефону, Адониса или Аттиса, восстановленного из нижнего мира в телесной форме; и хотя эта выставка была на самом деле просто драматическим представлением, для глаз религиозного экстаза она казалась такой же живой реальностью, как и воскресший Христос в современном праздновании Пасхи. Люди снова были склонны думать и говорить о смерти как о браке в нижнем мире; мистерии показывали посвященным некоторых представителей человечества, которые через смерть или даже при жизни были допущены к счастью брака с божествами, и тем самым утверждали верующих в их счастливых надеждах быть подобным образом возлюбленными бога и разделить жизнь богов.

Поскольку есть все основания полагать, что именно в этом заключалось тайное учение мистерий, естественно было ожидать, что человеческий брак должен был считаться как бы предвестием того союза с божественным, который был обещан в будущем, а также что смерть должна была считаться часом его приближающегося исполнения; другими словами, если мой взгляд на мистерии верен, то почти неизбежно следовало, что мистерии должны были быть тесно связаны как со свадьбами, так и с похоронами. Это предположение подтверждается фактами.

К обычной свадьбе относились как к чему-то сродни посвящению в мистерии. В надписи из Коса[1485], относящейся к назначению жриц Деметры, среди прочих обязанностей упоминаются определенные услуги по случаю свадеб; и невесты, получающие эти услуги, делятся на два класса, αἱ τελεούμεναι и αἱ ἐπινομφεούμεναι, девы, которые проходят "инициацию", и вдовы, которые выходят замуж снова; первый брак женщины фактически называется в религиозном документе ее инициацией, и жрицы Деметры несут за это ответственность. Подобная практика или идея не ограничивалась Косом; Плутарх говорит об услугах, оказываемых жрицей Деметры при заключении брака, как о части "родового обряда"[1486]; в то время как термин τέλος обычно использовался как для мистических обрядов, так и для брака, а τέλειος мог обозначать новобрачных[1487].

Эта же мысль, по-видимому, вдохновляла и другой обычай, связанный с браком. Новобрачные, как мы слышим, иногда присутствовали на представлении брака Зевса и Геры[1488], ἱερὸς γάμος, который стал предметом мистической драмы или легенды по всей Греции[1489]. Широко распространенные культы Геры под названиями Девы (παρθένος или παῖς) и Невесты (τελεία или νομφεομένη), похоже, были тесно переплетены; действительно, для полного понимания греческого представления о богине их следует рассматривать как взаимодополняющие. Их хорошо интерпретирует Фарнелл. Отвергая теорию физического символизма, он предлагает "более человеческое объяснение". Гера была, по сути, богиней женщин, и жизнь женщин отражалась в ней; их девичество и брак были торжественно отмечены культами Геры Παρθένος и Геры Τελεία или Νομφεομένη, а очень редкое поклонение Гере Χήρα могло намекать на нередкий обычай развода и разлуки"[1490]. Вдова Гера нас здесь не интересует, мы имеем дело лишь с высшими представлениями о Зевсе и Гере, выраженными в изображении "священного брака"; жених и невеста, смотревшие на него, видели в нем, мы можем быть уверены, не символическое изображение времен года и производительных сил земли, а скорее божественный прообраз человеческого брака. Она напоминала им, что божества, как и смертные, женятся и выходят замуж, и придавала их свадьбе сакраментальный характер, делая ее одновременно предвкушением и предзнаменованием того тесного общения с богами, которое, когда смерть, разделяющая смертных и бессмертных, однажды пройдет, ожидает благословенных среди человечества.

Другие мелкие моменты тоже наводят на мысль о том же направлении мысли. Предварительная подготовка к свадьбе часто включала жертвоприношение Зевсу Телеосу и Гере Телее[1491] и называлась προτέλεια, будучи "предварительным посвящением" в ту тайну, полным откровением

которой был священный брак, заключенный перед теперь уже венчанной парой[1492]. Опять же, эти предварительные мероприятия всегда включали торжественное омовение[1493], о котором я говорил выше, и в этом напоминали подготовку к допуску в таинства. Более того, зафиксирован случай, когда это омовение само по себе было наделено значением свадьбы между человеческим и божественным. Девы Трояда перед свадьбой обычно раздевались и купались в Скамандере; молитва, которую они возносили речному богу, в чье ложе они входили, звучала так: "Прими, Скамандер, мою девственность[1494]". Наконец, первая ночь, в которую брачующиеся сходились вместе, называлась "мистической ночью" (νύξ μυστική)[1495], что невольно наводит на мысль о великой ночи мистерий Деметры, когда взору посвященных являлось тайное доказательство и обещание брачного союза между людьми и богами в будущем. Короче говоря, свадебные церемонии тем или иным способом провозглашали, что это форма инициации, а брачный союз был для греков, как говорит наш молитвенник, "прекрасным таинством".

Отсюда естественно вытекала вера в то, что неженатые и непосвященные разделяют одну и ту же участь в будущей жизни. Одна из концепций наказания непосвященных, согласно Платону[1496], заключалась в том, что они должны были носить воду в сите в разбитый кувшин; и это, как хорошо известно, также было уделом Данаид в неземном мире. Комментируя эти факты, д-р Фрейзер говорит: "Возможно, что первоначальной причиной, по которой Данаиды были приговорены к этому наказанию в аду, было не столько то, что они убили, сколько то, что они не вышли замуж за сыновей Египтуса. По одной традиции, они действительно потом вышли замуж за других мужей (Paus. III. 12. 2), но по другой легенде они были убиты Линкеем, очевидно, еще до брака (Schol. on Euripides, *Hecuba*, 886). Таким образом, они могли быть выбраны в качестве типа незамужних женщин, и их наказание не обязательно должно было быть свойственно им, но могло быть тем, которое, как предполагается, ожидает всех незамужних в нижнем мире[1497]". Отрывок Лукиана, который, по-видимому, не был учтен в этой связи[1498], превращает мнение данаидов, которое доктор Фрейзер считает возможным, в практическую уверенность. Этот отрывок является заключением того диалога, в котором Посейдон с помощью Тритона замышляет и осуществляет изнасилование данаиды Амимоны. Ее только что схватили, и она протестует против своего похищения, угрожая позвать отца, когда вмешивается Тритон: "Молчи, Амимона, - говорит он, - это Посейдон". Девушка отвечает: "О, Посейдон, ты зовешь его, да?", а затем обращается к своему насильнику: "Что ты имеешь в виду, господин, так грубо обращаясь со мной и утаскивая меня в море? Я уйду под воду и утону, несчастная девушка". А Посейдон отвечает: "Не бойся, ты не пострадаешь; Нет, я ударю своим трезубцем по скале здесь, возле того места, где бьются волны, и забьется источник, который будет носить твое имя, а сама ты будешь благословенна и, в отличие от своих сестер, не будешь носить воду, когда умрешь (καὶ σὺ εὐδαίμων ἔσῃ καὶ μὶνὴ τῶν ἀδελφῶν οὐχ ὑδροφορήσεις ἀποθανοῦσα)[1499]". Весь смысл ответа Посейдона, очевидно, зависит от существования известного поверья, что данаиды в будущем будут наказаны за то, что останутся незамужними, и что наказание это будет выражаться в тщетном наборе воды для той свадебной ванны, которая была необходимой предварительной подготовкой к свадьбе; Амимона будет иметь очень тщательную свадебную ванну, и источник, носящий ее имя, будет памятником этого, а сама она будет "благословлена" браком с Посейдоном; таким образом она избежит участи незамужних. Очевидно, что здесь не было различия между непосвященными и неженатыми; и те, и другие были обречены тщетно ходить за водой для омовений, которые предшествовали посвящению в мистерии или браку; и снова четко прослеживается концепция брака как мистического и сакраментального обряда, сходного с обрядами Элевсиса.

Далее можно отметить, что эта идея наказания неженатых полностью объясняет обычай, которого я уже касался, воздвигать кувшин с водой (λουτροφόρος) над могилой неженатого человека. По

мнению Евстафия[1500], это означало, что похороненный человек никогда не принимал омовения, которое принято совершать перед свадьбой как невесте, так и жениху. Но это не должно означать, что кувшин с водой был установлен как символ наказания, которому должен был подвергнуться умерший; это не та идея, которую его родственники и друзья, даже если бы они ее придерживались, захотели бы распространить по всему миру. С таким же успехом можно ожидать, что на современном надгробии будут изображены червь, который не умирает, и огонь, который не угасает. Нет, кувшин не был символом, это был инструмент; я, со своей стороны, мало верю в существование в народной религии символов, которые по своему происхождению не были бы, по крайней мере, инструментами; и цель, для которой использовался этот инструмент, состояла в том, чтобы снабдить умершего человека той брачной ванной, которую он не принял при жизни и без которой он тщетно пытался бы в подземном мире подготовить себя к божественному браку. Кувшин для воды был не памятником, а предупреждением о будущем наказании. Его возведение было не предупреждением для живых, а служением мертвым.

Таким образом, доказательства тесной связи мистерий или главной идеи, которая проходит через них, с человеческими свадьбами полны и, я надеюсь, убедительны; и обычай кувшина с водой, который завершает его, вполне уместно вводит в то же время доказательства связи той же идеи с похоронами. Их не менее много. Смутное представление о смерти как о свадьбе, которое, как я показал, было разработано в мистериях, конечно, уже нашло пример во всех тех отрывках древней литературы и современных народных песнях, которые я привел, и я также нашел в нем мотив для ассимиляции похоронных обычаев с обычаями брака. Но свидетельства того, что реальные доктрины мистерий, в которых эта смутная идея получила более определенное выражение, были тесно связаны со смертью и похоронными обычаями, можно найти скорее в эпитафиях и надгробных памятниках.

Тон эпитафий может быть достаточно проиллюстрирован одним двустишием:

Οὐκ ἐπιδὼν νύμφεια λέχη κατέβην τὸν ἄφικτον

Γόργυπλος ξανθῆς Φερσεφόνης θάλαμον[1501].

"Я, Горгипп, не успел взглянуть на брачное ложе, как спустился в покои светловолосой Персефоны, которых никто не может избежать". Естественно, здесь присутствует нота скорби, как и подобает любой эпитафии, а тем более эпитафии, посвященной тому, кто умирает молодым и неженатым; но, тем не менее, здесь есть предвкушение - оправданное, если угодно, неким обрядом свадебного омовения, совершенного для покойника его друзьями, - что его смерть - это свадьба с богиней подземного мира; И действительно, фраза Φερσεφόνης θάλαμος, "брачная палата Персефоны", повторяется с некоторой частотой в этом классе эпитафий[1502].

Рассматриваемые в совокупности, такие эпитафии наводят на мысль о явно оскорбительном представлении о Персефоне; но в каждой из них, взятой отдельно, в том виде, в каком она была составлена, можно, я думаю, допустить, что если здесь есть высшая дерзость, то есть и равная возвышенность. Именно эти качества придают остроту кощунственной пародии на подобные эпитафии, в которой остроумие Авзония разоблачает худший из возможных аспектов религиозной концепции, которая для чистого разума была абсолютно чистой. Мое извинение за цитирование строк, которые я не буду переводить, должно заключаться в том, что карикатура часто не менее поучительна, чем правдивый портрет. Шуточная эпитафия заканчивается следующим образом:

Sed neque functorum socius miscere vulgo

Nec metues Stygios flebilis umbra lacus:

Verum aut Persephoneae Cinyreius ibis Adonis,

Aut Jovis Elysii tu catamitus eris[1503].

Авсоний в шутку неприятно напоминает Климента в серьез; оба до крайности извратили доктрину, которая не требовала от верных участников таинств ничего, кроме благоговения.

С этими эпитафиями схожи некоторые таблички, которые недавно были подробно рассмотрены мисс Джейн Харрисон[1504], и было показано, что они имеют орфическое происхождение. Их хоронили вместе с умершими, и по этой причине они были более откровенны в своих ссылках на мистические доктрины, чем это было допустимо в эпитафиях, выставленных на всеобщее обозрение. Наиболее полной из этих табличек является та, что была найдена близ Сибариса, и, за исключением последнего предложения, надпись на ней выполнена гекзаметром. Мисс Харрисон, чьей работе я полностью обязан за это ценное свидетельство, переводит ее следующим образом[1505]:

"Из чистых я вышла, чистая царица тех, кто внизу",

Эвклида и Эвбула и других богов бессмертных.

Ибо и я клянусь, что я из вашего благословенного рода,

Но судьба низложила меня, и другие боги бессмертны.

...молния звездная.

Я вылетел из печального утомленного Колеса.

Я прошел с нетерпением к желанному Кругу.

Я погрузился под лоно Деспоины, царицы подземного мира.

Я прошел с жадными ногами от желанного Круга.

Счастливый и благословенный, ты станешь Богом, а не смертным.

Ребенком я упал в молоко".

Суть документа, который мертвец забирает с собой, вкратце такова. Он утверждает, что изначально был чист и принадлежал к той же расе, что и его боги; но, став человеком, он стал смертным и подвержен смерти, и в этом отношении отличался от своих богов. Однако он утверждает, что совершил определенные ритуальные действия, которые дают ему право быть вновь принятым в чистое сообщество богов теперь, когда смерть миновала. И приходит ответ: "Ты станешь богом, а не смертным".

Здесь я хочу рассмотреть только один из этих ритуальных актов - тот, смысл которого наиболее ясен - Δεσποίνας δ' ὑπὸ κόλπον ἔδυν χθονίας βασιλείας, что означает, если я могу дать свой собственный перевод, "Я был принят в объятия Деспоины, царицы подземного мира". Фраза повторяет идею, которую мы уже видели выраженной в формуле обрядов Кибелы, ὑπὸ τὸν παστὸν ὑπέδυν[1506], 'Я был тайно допущен в брачный чертог', и в знак сабазианских мистерий, ὁ διὰ κόλπου θεός[1507], 'бог прижимал к груди'; а заключительная фраза Лукиана в его рассказе об издевательствах над Александром показывает родственную фразу, τὰ ὑπὸ κόλπου[1508], как эвфемизм того же рода[1509]. Таким образом, орфик не менее других основывал свои притязания на будущее счастье на том факте, что он совершил ритуальный акт, имеющий характер таинства и

являющийся залогом того, что брачный союз между ним и его богиней, предвещаемый здесь, будет заключен в будущем.

Еще более весомым доказательством служат надгробные памятники; и в поддержку своих взглядов я не могу сделать ничего лучшего, чем процитировать два высоких авторитета, которые совпадают в своем вердикте относительно значения представленных сцен. Говоря о сценах, "в которых смерть предстает под видом брака", Фуртвенглер пишет: "Монументы, принадлежащие к этому классу, чрезвычайно многочисленны и демонстрируют очень разные методы трактовки идеи, которую они воплощают. Рельеф на саркофаге из виллы Боргезе изображает бога мертвых, который несет вниз прекрасную Коре, чтобы она стала его невестой в нижнем мире. Над лошадьми его колесницы, которые уже исчезают в глубинах земли, летит Эрос в качестве проводника. Однако невеста, похоже, идет только по принуждению и после некоторой борьбы; взгляд жениха выражает скорее суровость, чем мягкость, а мать, сидящая с отрешенным лицом, кажется, исключает всякую мысль о возвращении дочери. Только в факелах, которые несет в руке проводник, в змеях, которые смотрят вверх, и в наблюдательной позе Гекаты можно найти намек на возвращение.

На другом саркофаге из Наццары, изображающем то же брачное путешествие, Эрос не просто направляет коней, но помогает жениху унести Коре, так что в этом случае борьба со смертью принимает чисто любовную форму. В то же время мать едет на своей колеснице, символизируя тем самым возрождение жизни, которое еще яснее обозначают пахарь и сеятель рядом с ней.

В более мягком духе мы видим то же путешествие, задуманное на вазе из нижней Италии. Здесь на лице Аида выражение нежности; невеста с радостью сопровождает его и даже ласково прощается с матерью, которая, кажется, соглашается с ее уходом. В данном случае Эрос тоже летит над конями, повернувшись к влюбленным, а перед ним летит голубь - священная для богини любви птица. Геката с факелами направляет коней; рядом ждет Гермес, чтобы сопроводить процессию; над всей сценой сияют звезды, как бы указывая на новую жизнь в области смерти.

В другой форме, возвышенной до еще большей святости, тот же брак повторяется в сфере поклонения Дионису. Так, на камее в Ватикане Дионис изображен едущим со своей невестой Ариадной в ярко украшенном триумфальном автомобиле. На лицах обоих изображен священный восторг, а на вершине колесницы стоит Купидон, направляющий ее. Дионис облачен в ласточкину шкуру и держит в левой руке *тирс*, в правой - кубок; Ариадна несет колосья кукурузы и маковые головки, а ее волосы увенчаны виноградными листьями. Машину запрягают кентавры обоих полов с факелами, рожками для питья и музыкальными инструментами. Идея, лежащая в основе этой сцены, - воспроизведение жизни из смерти; Аид снова вышел вперед для нового брачного союза с Коре в царстве света, явившись теперь омоложенным в образе Диониса, как и его невеста в образе Ариадны, и поскольку сила смерти сломлена за его спиной, его машина также становится триумфальной.

Как брак Зевса в царстве света стал образцом для людей в этой жизни, так и брак Аида или представляющего его Диониса превратился в аналогичный прообраз для мертвых. Поскольку то, что относится к смерти, непосредственно касается реальных мертвецов, вполне естественно, что постепенно процесс смерти стал рассматриваться в целом как свадьба с божествами смерти. С этой концепцией гармонируют и те свадебные сцены, которые так часто встречаются и бросаются в глаза на погребальных памятниках, а также часто повторяющиеся сцены из радостного цикла дионисийских мифов^[1510]".

Можно сделать два кратких комментария к этому отрывку. Во-первых, Фуртвенглер явно признает в Дионисе простого заместителя Аида и тем самым подтверждает мою интерпретацию странной легенды о Дионисе и Просимне[1511]. Мы заметили, что несколько туманное замечание Гераклита (цитируемое Климентом) по поводу этой истории содержало слова "Дионис и Аид - одно и то же"; и теперь мы видим, что и в искусстве было сделано такое же отождествление, и что брак смертной с Дионисом использовался для типизации будущего брака мертвых с их богами. Причина такого отождествления, по-видимому, заключается в том, что культы, в которых фигурировали эти два бога, хотя и различались внешне, выражали одну и ту же идею - концепцию смерти как формы брака; и тенденция к отождествлению в таких случаях зашла так далеко, что бог Дионис был даже, как нам говорят, отождествлен со смертным Адонисом[1512], предположительно потому, что поклонение каждому, как я показал выше, основывалось на этой одной кардинальной доктрине.

Во-вторых, Фуртвенглер указывает, что брак Зевса и Геры представлял для живых людей ту же доктрину, что и брак Аида и Персефоны (или Диониса и Ариадны) для мертвых. Истинность этого хорошо иллюстрируется близким сходством между изображением свадьбы Геры у Аристофана и теми погребальными памятниками и вазами, которые описывает Фуртвенглер; ведь и там "златокрылый Эрос крепко держал поводья и тащил свадебную машину Зевса и благословенной Геры[1513]". Другими словами, этот олимпийский брак был лишь одним из нескольких мистических браков, которые все, хотя и в разной форме, передавали один и тот же урок: брак был совершенством божественной жизни не меньше, чем человеческой, и поэтому в будущем, когда люди, или, во всяком случае, благословенные и посвященные среди людей, придут, чтобы жить со своими богами, никакие узы общения между богами и людьми не смогут быть совершенными, кроме брачных уз.

Вполне естественно, что драму о свадьбе Геры и Зевса чаще всего выбирали для постановки на обычной свадьбе, потому что она не навязывала мысли о смерти радостному событию с такой настойчивостью, как большинство других религиозных легенд, опирающихся на ту же фундаментальную доктрину; Но иногда, как мы знаем, именно жрицы Деметры проводили свадебные церемонии, и в этих случаях нельзя сомневаться, что именно Персефона, а не Гера была божественным прототипом невесты, и нельзя было исключать мысли о том, что ее свадьба - это свадьба с богом смерти. С другой стороны, на похоронах история Зевса и Геры, которой отдавали предпочтение на свадьбах из-за ее менее очевидного намека на смерть, по той же причине должна была найти меньшее предпочтение, чем другие брачные легенды, в которых тождество смерти и брака было выражено более четко; и среди них, из-за исключительного почтения, с которым относились к Элевсинским мистериям, история Персефоны, кажется, была одной из самых частых. Однако в картине, нарисованной Аристофаном, на которую мы только что взглянули, за одним тонким штрихом, указывающим на связь свадьбы Геры с человеческими свадьбами, стоит другой тонкий штрих, указывающий на ее связь с человеческой смертью. Первый - эпитет, примененный к Эросу, управлявшему свадебной машиной, - эпитет ἀμφιθαλής, используемый в отношении того, у кого живы оба родителя[1514]. Аллюзия на человеческие свадьбы очевидна. Несомненно, в старые времена, как и сейчас в Греции, было обязательным, чтобы у каждого, кто присутствовал при невесте или женихе, например, носильщика воды для свадебной ванны, были живы оба родителя; а использование того же термина в отношении Эроса, сопровождающего Зевса и Геру, указывает на тесную связь между божественным браком и браком живых мужчин и женщин. Но другой эпитет в этом отрывке передает не менее ясный намек на брак тех, кого люди называют мертвыми, с их божествами. Гера названа εὐδαίμων, словом, которое, означающее "благосклонная к богу", может показаться странным в применении

к той, кто сама была божественной[1515]. Но оно было выбрано Аристофаном по веской причине; словом εὐδαίμονία обычно обозначалось то будущее блаженство, которое, по мнению посвященных, заключалось в браке с их божествами. Как и θεοφιλής, "возлюбленный богом", термин εὐδαίμων, "благословенный", был, так сказать, крылатым словом мистерий[1516]; и применение его к Гере в оде Аристофана ставит легенду о браке Геры в один ряд с другими свадебными историями, чей реальный сюжет зависел от тождества смерти и брака. Таким образом, хотя одна легенда может быть более подходящей по своим внешним признакам для одного случая, а другая - для другого, конечная и основополагающая идея у всех них одна и та же.

Эту точку зрения смело отстаивает второй авторитет, которого я предложил процитировать по вопросу о мистических сценах брака, изображенных на погребальных памятниках. "Идея, - говорит Ленорман, - мистического союза в смерти часто отражается в сценах, изображенных на саркофагах и расписных вазах. Но по большей части эта идея выражена там лишь аллюзивно, что зависит от отождествления, которое эта сцена брака устанавливает между умершим человеком и божеством, с помощью таких сюжетов, как унесение Цефала Авророй, или Оритии Бореасом, или история любви Афродиты и Адониса[1517]. "Таким образом, - объясняет он, - девушка, унесенная (смертью) от своих родителей, была просто невестой, обрученной с inferнальным богом, и отождествлялась с девичьей дочерью Деметры, жертвой страсти и насилия Аида; юноша, отрезанный ранней судьбой, изображался как прекрасный Адонис, вырванный Персефоной из любви Афродиты и приведенный, несмотря на себя, на ложе царицы нижнего мира[1518]". Отождествление, которое Ленорман видит в этих нескольких случаях, - это отождествление, я полагаю, не личностей, а судеб. В народной религии Древней Греции мало следов какого-либо пантеистического взгляда, который бы предполагал поглощение личности умершего мужчины или женщины личностью какого-либо бога или богини. Действительно, само количество личностно отличных божеств, с которыми, согласно такой гипотезе, отождествлялись бы умершие, а также сохранение половых различий в будущей жизни, которое постулируется самой доктриной, рассматриваемой нами, исключает всякую мысль о личной идентификации. Скорее, будущая судьба умершего отождествлялась с судьбой божества или героя, чей брак был представлен на саркофаге, циппесе или памятной вазе[1519]. Жребий Коры, Ариадны или Оритии предвосхищал будущий жребий смертных женщин; судьба Адониса или Цефала типизировала судьбу смертных мужчин; и все брачные сцены, независимо от различий в представлении, раскрывали надежду и обещание будущего брака между человечеством и их божествами.

Но Ленорман упоминает одну вазопись[1520], на которой эта фундаментальная доктрина преподается не в мифологических притчах, а более открыто и прямо. На картине изображен брак юноши, чье имя, Полиэте, патетически контрастирует с его короткими годами, проведенными на земле, с богиней Эвдемонией (или "Блаженством") в нижнем мире. В этом божестве Ленорман видит "инфернальную богиню под эвфемистическим именем". Более значимое имя также не могло быть использовано. Уже отмечалось, что εὐδαίμονία было термином, который очень любили посвященные в мистерии, и открыто использовался ими для обозначения будущего блаженства, которое втайне понималось как божественный брак. Поэтому сцена на этой вазе сразу же наводила тех, кто был знаком с доктринами мистерий, на мысль, что юноша, предположительно принадлежащий к числу посвященных, нашел в смерти осуществление своих счастливых надежд и вступил в блаженный союз с богиней нижнего мира.

Подведем краткий итог: как в литературе Древней Греции, так и в народных песнях современной Греции мы увидели, что смерть обычно представлялась эллинской расе под видом свадьбы; обзор брачных и похоронных обычаев, как древних, так и современных, подтвердил постоянную ассоциацию смерти и брака и показал, насколько глубоко укоренилась в сознании простых людей

эта идея, которая привела к сознательному уподоблению похоронных обрядов брачным церемониям. Далее мы исследовали связь мистерий с народной религией и пришли к выводу, что они не подрывали ее и не были чужды ей, а прививали доктрины, которые полностью развились из блудливых народных идей, всегда существовавших в Греции. Наконец, во многих легендах, на которых, как известно, основывались драматические представления мистерий, мы проследили общий *мотив* - идею о том, что смерть является для людей вступлением в блаженное состояние супружеского союза со своими божествами. И этот религиозный идеал не только удовлетворяет условию согласия и эволюции от тех народных представлений, в которых смерть несколько смутно фигурировала как форма свадьбы, но и оказывается естественным и необходимым результатом двух религиозных чувств, о которых шла речь в предыдущих главах: во-первых, горячего желания тесного общения с богами, а во-вторых, веры в то, что тела людей, как и их души, переживают смерть и растворение; Ибо если тело посредством своего распада воссоединяется с душой в нижнем мире, и человеческая сущность становится завершенной, наслаждаясь тем же материальным существованием, теми же физическими, а не только умственными способностями, которыми она наслаждалась в верхнем мире, и которыми наслаждались бессмертные боги, не прерываемые смертью, то, поскольку один и тот же обряд брака был завершением как божественной, так и человеческой жизни, жажда людей тесного общения со своими богами требовала для своего идеального и совершенного удовлетворения полного союза брака; И таинство, которое гарантировало людям это завершение, было высшим развитием всей греческой религии - мистериями.

Такое таинство и такие устремления вполне могли оскорбить даже тех христиан раннего периода, если таковые были, которые были готовы сочувственно относиться к язычеству; то, что те, кто был его объявленным врагом и готов был применить против него оружие извращения и витализации, нашли в этой концепции уязвимое место, легко понять. Действительно, в самой идее, которую они больше всего поносили, была некая любопытная аналогия между новой религией и старой. Как язычество позволяло каждому мужчине или женщине в отдельности надеяться стать женихом или невестой одного из своих многочисленных божеств, так и христианство представляло Церковь, все тело верующих в совокупности, как невесту своего единственного божества. Но эта аналогия лишь поверхностна. Узлы чувств, соединявшие Церковь с Богом, понимались совсем иначе, чем те, что связывали язычников с их божествами. Озлобленное "милосердие" (ἀγᾶπη) христиан имело мало общего со страстной любовью (ἔρως), с которой греки прежних времен осмеливались смотреть на своих богов. Это была Любовь, которая "крепко держала поводья и тянула свадебную машину Зевса и благословенной Геры^[1521]"; Любовь, которая витала над конями Аида и превратила для Персефоны дорогу смерти в дорогу блаженства; Любовь, которой "не может избежать ни один бессмертный, ни один из людей, чья жизнь проходит как день, но тот, кто имеет ее, как безумный^[1522]"; и единственным истинным завершением такой любви был брак.

Эта концепция неизбежно подразумевала равенство людей со своими богами в будущей жизни; и это будущее равенство иногда представлялось не более чем возвращением к тому, что было в начале. Род людей един с родом богов, ибо одна мать, давшая обоим дыхание; но они разделены силами, совершенно различными, так что человечество - ничто, а небо построено из меди, которая пребывает вечно непоколебимой^[1523]". Так воспевал Пиндар прошлое и настоящее; но уже цитировавшаяся орфическая табличка переносит эту мысль в будущее:

"Из чистых я пришла, чистая царица тех, кто внизу",

Эвклис и Эвбул, и другие боги бессмертные.

Ибо я также заявляю, что принадлежу к вашему благословенному роду,

Но судьба мне уготовила низкий путь....".

С Пиндаром все понятно. Но на этом претензии мертвеца не заканчиваются: "Я был принят в объятия Деспоины, царицы подземного мира"; он уже получил предвкушение того божественного брака, который подразумевает равенство с богами; и вот приходит ответ: "Счастливым и благословенным, ты будешь богом, а не смертным".

Эта идея нравилась даже тем мыслителям, которые не верили в телесное выживание после смерти. Платон в *"Фaedo"*, где прежде всего говорится о бренности тела и бессмертии одной лишь души, все же пользуется верой в то, что чистые среди людей достигнут божества в будущем. Для него чистые - это не посвященные, а искренне стремящиеся к мудрости. В своей теории возмездного метемпсихоза он предполагает, что те, кто следовал похотям плоти, в будущем войдут в ряды ослов и других похотливых зверей; те, кто творил насилие, войдут в ряды волков, ястребов и коршунов; те, кто практиковал то, что принято считать добродетелью, но без истинного понимания, войдут в ряды безобидных и социальных существ, пчел, ос и муравьев, или даже в ряды людей однажды больше. Но в ряды богов не может войти никто, не последовавший за мудростью и не ушедший оттуда полностью чистым - никто, кроме любителя знания[1524]. Какой именно смысл Платон вкладывал в свою фразу "вступить в ряды" (εἰς γένος ἐνδύεσθαι или ἄφικνεῖσθαι), которой он придерживается на протяжении всего отрывка, - вопрос, который несколько ненужно взволновал неоплатоников[1525]. Фраза подразумевается либо в буквальном смысле, либо в аллегорическом. Если она аллегорична, то смысл должен заключаться в том, что все человеческие души снова войдут в человеческие тела, но начнут этот новый этап существования с качествами похоти, насилия, респектабельности или настоящей добродетели и чистоты, приобретенными в предыдущей жизни, - уподобляясь, насколько это возможно для человека, ослам, волкам, пчелам или богам. Теперь, когда речь идет о первых трех классах, это аллегорическое толкование, пусть и несколько вынужденное, вполне осуществимо; но как быть с четвертым классом? Должна ли душа, достигшая чистоты, которая, по мнению Платона, является отрицанием плоти, страдать от повторного воплощения и снова бороться с плотью? Конечно, аллегорическое объяснение сразу же осуждается. Фраза имела буквальное значение[1526]. Платон обозначал перевоплощение похотливых, жестоких и просто благопристойных людей в формы животных с подобным характером, и он же обозначал - я не должен говорить о перевоплощении, ибо боги Платона были духовными, а не плотскими, - но возрождение чистых людей в форме богов. И в том же духе Плутарх рассматривал возможность того, что души некоторых людей сначала становятся героями, а от героев поднимаются до ранга "демонов", и от "демонов" приобщаются, хотя и редко, к настоящему божеству[1527].

Таким образом, даже самые высокие устремления самых духовно настроенных языческих мыслителей были во многом обязаны чисто народной религии. Орфическая табличка связывает народное представление о смерти как о свадьбе с платоновской концепцией обожествления души. Я был принят в объятия Деспоины, царицы подземного мира: "Счастливым и блаженный, ты будешь богом, а не смертным".

Но если Платон, даже в своей концепции чисто духовной жизни в будущем, был чем-то обязан народной религии, то в своей концепции Любви он опирался на нее гораздо свободнее. В *"Симпозиуме"* одна речь за другой завершается утверждением той веры, которая нашла свое высшее выражение в мистериях. "Итак, я говорю, - говорит Федр, - что Любовь - самый почтенный из богов, самый достойный почета, самый могущественный, дарующий добродетель и блаженство людям как в жизни, так и после смерти[1528]". И в том же тоне Эриксимах: "Именно он обладает могущественнейшей силой и является для нас источником всех благ и нашей силы иметь любовное общение как друг с другом, так и с богами, которые сильнее нас[1529]". И, наконец, Аристофан: Это Любовь, "которая в

нынешней жизни доставляет нам наибольшие радости, влекая к себе подобных, а на нашу будущую возлагает самые большие надежды, если мы со своей стороны проявим благочестие к богам, что она вернет нам прежнюю природу, исцелит нас и сделает счастливыми и блаженными[1530]".

Это не платоновская философия, а народная религия. Фраза за фразой раскрывает происхождение этого представления о Любви. Самые высокие надежды возлагались на мистерии; блаженство и любовное общение с богами были исполнением этих надежд. Таким языком люди намекали на радости, к которым открывали доступ их мистические таинства. И здесь Платон осмеливается пойти еще дальше. Автор этих высоких надежд, основатель этого блаженства, провозглашает он, есть не кто иной, как Любовь - Любовь, которая взывает не только к душе посвященного, но и ко всему человеку, как душой, так и телом, Любовь, которая означает не только стремление к мудрости, святости и духовному равенству с богами, но и ту самую страсть, которая объединяла мужчину и женщину, бога и богиню, - страсть человечества к своим божествам, питаемую в этой жизни многообразными средствами общения и даже таинственным союзом, удовлетворяемую в будущем в полном исполнении супружеского блаженства.

КЕМБРИДЖ: НАПЕЧАТАНО ДЖОНОМ КЛЭЕМ, МАГИСТРОМ ФИЛОСОФИИ, В
УНИВЕРСИТЕТСКОЙ ТИПОГРАФИИ.

FOOTNOTES

[1] VIII. 38. 7.

[2] *Oneirocr.* II. 34 и 37.

[3] Т. е. (ὀμ)μάτι(ον), уменьшительное от ὄμμα.

[4] Также локально βιστυρίά, слово, происхождение которого я не могу проследить.

[5] 'Ι. Σ. Ἀρχελάου, ἡ Σινασός, p. 90.

[6] *Theocr. Id.* VI. 39.

[7] Sonnini de Magnoncourt, *Voyage en Grèce et en Turquie*, vol. II. p. 99.

[8] *Κωνστ.* Κανελλάκης, Χιακὰ Ἀνάλεκτα, p. 360, ср. Καμπούρογλου, Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων, vol. III. p. 146.

[9] В Афинах, среди прочих мест, ср. Καμπούρογλου, Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων, vol. III. p. 69.

[10] *Verg. Ecl.* III. 103.

[11] В Синасосе правило строго в отношении обоих, ср. 'Ι. Σ. Ἀρχελάου, ἡ Σινασός, pp. 83, 93.

[12] Καμπούρογλου, Ἱστ. τῶν Ἀθηναίων, т. III. с. 146.

[13] *Ibid.* p. 64.

[14] Ср. Καμπούρογλου, Ἱστ. τῶν Ἀθηναίων, vol. III. p. 41.

[15] В церкви Благовещения в Теносе, например, хранится ἄγλασμα, а также чудотворная икона. Этот источник пользовался большой славой до обнаружения иконы, см. Мауромаρᾶ, Ἰστ. τῆς Τήνου, р. 102 (перевод Salonis, *Voyage à Tine* (Paris 1809)). Икона была обнаружена лишь незадолго до начала войны за независимость Греции.

[16] Καμπούρογλου, Μνημεῖα τῆς Ἰστ. τῶν Ἀθηναίων, vol. III. р. 5.

[17] Изгнание страданий и т. д. в горы - идея, встречающаяся в древнегреческой литературе, ср. орфический гимн, по. 19, ἀλλὰ, μάκαρ, θυμὸν βαρὺν ἔμβαλε κύμασι πόντου ἥδ' ὀρέων κορυφαῖσι.

[18] Ср. Ἰ. Σ. Ἀρχελάου, ἡ Σινασός, р. 87.

[19] *Ibid.* р. 88.

[20] Theocr. *Id.* II. 28.

[21] *Ibid.* 53.

[22] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθ. vol. III. р. 21.

[23] Вероятно, это современная форма ἐμπόδευμα, "запутывание". Изменение начального ε на α не редкость в диалекте, ср. ἄρμος для ἔρμος (= ἔρημος) 'несчастный'; а υ, со звуком английского ν, регулярно теряется перед μ.

[24] См. ниже, с. 60 и далее.

[25] *Voyage en Grèce et en Turquie*, II. 140.

[26] Ниже, с. 61 и далее.

[27] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθηναίων, vol. III. р. 60.

[28] Plato, *Charm.* § 8 (р. 155).

[29] Имя, вероятно, происходит от древнего βράχχος, с метатезой носового звука. Если βράχχος означает заложенность горла, то современное образование на -ᾱς означало бы "тот, кто вызывает заложенность", - очевидно, других частей, кроме горла. Побочные формы Βαραχνᾱς и Βαρυχнᾱς, по-видимому, возникли под влиянием желания связать имя с βαρύς, "тяжелый". Под древним именем этого демона, "Эфиальт", Суидас дает также популярное в его время имя Βαβουτσικάριος, слово, заимствованное из поздней латыни и, очевидно, связанное с *babulus* (*baburrus*, *baburcus*, *babuztus*) "глупый", "безумный". Тогда Бабуцикарий должен быть отправителем глупых или безумных снов. Однако Суидас может ошибаться; см. ниже с. 217.

[30] Я узнал подробности этого лечения в Этолии; другая версия его записана из Кимолоса Теодором Бентом, *The Cyclades*, pp. 51 ff.

[31] Abbott, *Macedonian Folklore*, р. 363.

[32] Λαμπρίδης, Ζαγοριακά, pp. 172 ff.

[33] Пассов (*Popularia Carmina*, Index, s.v. περτερία) говорит только о девочке. Возможно, на него повлияла женская форма этого слова.

[34] Было собрано множество версий песни, но с небольшими различиями в содержании. Пассов приводит три версии, *Pop. Carm.* nos. 311-313.

[35] Λαμπρίδης, Ζαγοριακά, pp. 172 ff.

[36] πορεία относится к диалекту цаконийцев, на котором говорят в Леониди, но в остальном устарело.

[37] Об авторитетах и т. д. см. Finlay, *Hist. of Greece*, vol. IV. pp. 11 ff. (cap. 1, § 3).

[38] *De Themat.* II. 25. Finlay, *op. cit.* IV. 17.

[39] Arist. *Λαγυшки*, 114.

[40] Hom. *Od.* XIV. 29-31.

[41] *Ib.* 21.

[42] Я обязан г-ну Л. Уибли за то, что он указал мне на две записи об этом факте английских путешественников прошлого века: У. Мюре (*Journal of a Tour in Greece*, 1842, vol. I. p. 99) и У. Г. Кларка (*Peloponnesus*, 1858, p. 237).

[43] Возможно, речь идет о ἀεικέλιον πάθος (*Od.* 14. 32), который Одиссей терпел бы еще некоторое время, если бы не вмешательство Эвмея. В противном случае эта строка должна была быть вставлена кем-то, кто не оценил коварства Одиссея.

[44] ll. 35-6.

[45] l. 38.

[46] ll. 45-7.

[47] лл. 72-7.

[48] l. 78.

[49] ll. 79-80.

[50] На некоторых островах до сих пор употребляется старое слово φόρμιγγα.

[51] C.I.G. vol. I. p. 790 (№ 1625, l. 47) τὰς δὲ πατρίους πομπὰς μεγάλας καὶ τὴν τῶν σурτῶν ὄρχησιν θεοσεβῶς ἐπετέλεσεν (из Кардицы, совр. Акраефии, в Беотии).

[52] Примеры см. в Passow, *Popul. Carm.* nos. 305-309.

[53] Athen. VIII. 360 C.

[54] Ср. Hom. *Od.* 4. 782.

[55] ἐδῶ ἀφίνω τὰ ἁμαρτήματά μου καὶ τοὺς ψύλλους μου, Δ. Μ. Μαυρομαρᾶς, *Ἱστορία τῆς Τήνου*, p. 87 (перевод д-ра М. Салониса, *Voyage à Tine* (Paris, 1809)).

[56] Rohde, *Psyche*, vol. II. pp. 9 ff.

[57] οἱ βακχευόμενοι καὶ κορυβαντιῶντες ἐνθουσιάζουσι μέχρις ἂν τὸ ποθούμενον ἴδωσιν, Philo, *de vita contempl.* 2. p. 473 M., цитируется Rohde *l.c.*

[58] Artemidorus, *Oneirocr.* III. 61.

[59] Soph. *Fr.* 753.

[60] Diog. Laert. *Vita Diog.* 6. 39.

[61] *apud* Diog. Laert. X. 123.

[62] 1 *Kop.* XI. 21.

[63] *Apolog.* cap. 5.

[64] Lampridius (Hist. Aug.) *Alex.* cap. 29 f.

[65] *Ibid.*

[66] *de Haeres.* cap. 8. За ссылки я обязан Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, vol. VI. p. 136.

[67] Clem. Alex. *Protrept.* cap. iv. § 55 (p. 17 Sylb.).

[68] Я привел эту историю в том виде, в каком услышал ее от крестьянина, плывшего на лодке по Эврипу. Он был уроженцем, как мне кажется, Эвбеи и, будучи необразованным, вероятно, знал эту историю из устных преданий. Несколько более длинная форма, однако, была опубликована Ханом (*Griech. Märchen*, vol. II. № 76) и Πολίτης (Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων, p. 43).

[69] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθ. III. p. 164.

[70] Bent, *The Cyclades*, p. 457.

[71] См. ниже, pp. 169 f.

[72] Я не могу определить, является ли этот святой ветхозаветным пророком Илией или христианским отшельником четвертого века. Сами греки расходятся в своих рассказах.

[73] Мори, в *Revue Archéologique*, I. p. 502.

[74] Согласно Пукевилю (*Voyage de la Grèce*, II. p. 170), *розалии* раньше праздновали и в Парге в Эпире, и в Палермо на Сицилии. Праздник в Афинах приходится на пасхальный вторник, и большое количество крестьян приезжает на него из деревни.

[75] Clem. Alex. *Protrept.* § 30.

[76] См. J. M. Neale, *History of the Holy Eastern Church*, p. 1042.

[77] См. ниже, с. 66 и далее.

[78] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθ. III. p. 160.

[79] *The Cyclades*, p. 319.

[80] B. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, p. 28.

[81] *Travels in Crete*, vol. I. p. 250.

[82] Шмидт (*Volksleben der Neugr.* p. 31) записывает также фразу κατουράει ὁ θεός, параллельно с шуткой Стрепсиада (Ar. *Nub.* 373) πρότερον τὸν Δι' ἀληθῶς ὥμην διὰ κοσκίνου οὐρεῖν.

[83] Слово чрезвычайно редкое, но ῥεμμόνι, как мне сказали, это грубый вид сита. Выражение происходит из Беотии.

[84] Из Арахова на Парнасе, Schmidt, *Das Volksleben der Neugr.* p. 33.

[85] Из Кипра.

[86] С Закинфа, Schmidt, *op. cit.* p. 32.

[87] С острова Симе, недалеко от Родоса.

[88] Есть хорошее обсуждение их Πολίτης в Парнаσσός за 1880 год, стр. 585-608, 665-678, 762-773, из которого взяты некоторые из моих примеров. Я отметил *происхождение* более редких выражений.

[89] Passow, *Pop. Carm., Distich. Amat.* 242, цитируется Шмидтом (*op. cit.* p. 30), который отмечает гомеровскую параллель.

[90] *Pyth.* IV. 181 (322), Βασιλεὺς ἀνέμων.

[91] См. *например*, Passow, *Pop. Carm.* nos. 426-432, и ниже, pp. 101-104.

[92] Ἰ. Σ. Ἀρχελάου, ἡ Σινασός, p. 159.

[93] *Märchen, etc.*, № 19.

[94] pp. 91 ff.

[95] *The Cyclades*, p. 373.

[96] Существует некоторая вероятность того, что название капникаρέα является простым изменением более древнего названия, которое имело совершенно другое значение; но меня интересует только существующее название в его популярной интерпретации.

[97] Ross, *Reisen auf den Griech. Inseln*, IV. p. 74.

[98] Bent, *Cyclades*, p. 46.

[99] Так же и на Паросе, Bent, *Cyclades*, p. 373.

[100] Athenaeus, II. 39 C.

[101] Bent, *Cyclades*, p. 72.

[102] Καμπούρογλου, Ἱστ. τῶν Ἀθ. III. p. 153.

[103] Ἀντ. Βάλληνδας, Κυθνιακά, p. 131.

[104] Γρηγ. Παπαδοπετράκης, Ἱστορία τῶν Σφακιῶν, p. 69.

[105] Ср. двустиишие, цитируемое Pashley, *Travels in Crete*, p. 253.

Τάζω σου, Παναγία μου, μίαν ἀσημένεαν ζώστρα,
νὰ μὰς συσμίξης καὶ τζῆ δυό ς' ἓνα κρεββατοστρώσι.

[106] *Например*, Bent, *The Cyclades*, p. 249.

[107] Pindar, *Nem.* VI. 1

ἐν ἀνδρῶν, ἐν θεῶν γένος- ἐκ μιᾶς δὲ πνέομεν
ματρὸς ἀμφοτέροι- διείργει δὲ πᾶσα κεκριμένα
δύναμις κ.τ.λ.

Начальная фраза часто, даже обычно, переводится "один - род людей, другой - род богов". Сомневаюсь, что ἓν ... ἓν когда-либо использовалось в греческом языке для ἄλλο ... ἄλλο; но даже если это возможно, акцент ἓν ... ἓν ... ἐκ μιᾶς должен, на мой взгляд, подчеркивать единство, и первое упоминание о расхождении одинаково сильно звучит в διείργει δὲ....

[108] Stobaeus, *Sentent.* p. 279, Πρῶτος Θαλῆς διαιρεῖ ... εἰς θεὸν, εἰς δαίμονας, εἰς ἥρωας.

[109] О диалектических вариациях формы см. Schmidt, *Das Volksleben der Neugr.* p. 91.

[110] I. Cor. v. 12, I. Tim. iii. 7, и в других местах.

[111] Basil III. 944 A (Migne, *Patrol. Graec.* vol. XXIX.).

[112] Pouqueville, *Voyage de la Grèce*, I. p. 319, пишет "Paganía".

[113] На Андросе это слово используется (в единственном числе παγανό) для обозначения некрещеного ребенка. Ср. Άντ. Μηλιαράκης, Ὑπομνήματα περιγραφικὰ τῶν Κυκλάδων νησῶν, - Ἄνδρος, Κέως, p. 45.

[114] *op. cit.* p. 92, ссылаясь на Du Cange, τζίνα = fraus, p. 1571.

[115] Δελτίον τῆς Ἰστ. καὶ Ἑθν. Ἑταιρίας, II. p. 122.

[116] Schmidt, *op. cit.* p. 97.

[117] *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable à Sant-Erini, isle de l'Archipel, depuis l'établissement des Pères de la Compagnie de Jesus en icelle* (Paris, 1657), p. 192 ff.

[118] См. ниже, стр. 255 и далее.

[119] См. ниже, с. 284-7.

[120] Ср. иероглифы σμερδαλέος, σμερδνός = φοβερός, καταπληκτικός, πολεμικός; и σμέρδος = λῆμα, ῥώμη, δύναμις, ὄρμημα.

[121] Bybilakis, *Neugriechisches Leben*, p. 16, и в периодическом издании Φιλίστωρ, IV. p. 517.

[122] *op. cit.* p. 92.

[123] Steph. *Thesaur.* s.v.

[124] Ἐφημ. τῶν Φιλομαθῶν, anno 1861, p. 1851, цитируется по Schmidt, *loc. cit.*

[125] Schmidt, *op. cit.* p. 92.

[126] *Ibid.*

[127] Zenob. *Cent.* III. 3. Ср. Hesych. и Suidas, s.v. Γελλῶ.

[128] Ср. Leo Allatius, *de quor. Graec. opin.* cap. III. *ad fin.*, цитируя Mich. Psellus, πᾶσαν τὴν ἐν τοῖς βρέφεσιν ἀπορροφᾶν ὥσπερ ὑγρότητα.

[129] Artemidorus, *Oneirocritica*, Bk II. cap. 9, p. 90.

[130] *Ibid.* p. 91.

[131] Schmidt, *Das Volksleben der Neugr.* p. 33.

[132] Schmidt, *Märchen*, etc. p. 131.

- [133] Soutzos, *Hist. de la Révolution Grecque*, p. 158. Cp. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 27.
- [134] Schmidt, *Märchen*, etc. no. XI.
- [135] Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, p. 135.
- [136] Πανδώρα (периодическое издание) XVI. p. 538, ἄγιε Νικόλα ναύτη.
- [137] B. Schmidt, *Märchen*, etc. no. XX.
- [138] Plutarch, *de defect. orac.* 17.
- [139] *Idyll.* I. 15.
- [140] *Ps.* 91. 6.
- [141] *De quorundam Graecorum opinionibus*, cap. VIII.
- [142] Du Cange, *Lex. med. et infim. Latin*, s.v.
- [143] Clarke, *Catalogue of Sculptures in Fitzwilliam Museum, Cambridge*.
- [144] Население Элевсиса, как и многих деревень в Аттике, в основном албанское, но оно унаследовало многие из старых греческих суеверий и обычаев.
- [145] Lenormant, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, p. 399 ff.
- [146] "В албанском языке уменьшительное от Николая - Колио: в выборе этого имени нет ли реминисценции имени Целея?" - так пишет Ленорман в примечании. Это предположение не кажется мне очень вероятным.
- [147] Напротив Элевсиса в Саламине.
- [148] Euseb. *Chron.* p. 27. Plut. *Vita Thes.* XXXI. *ad fin.*
- [149] Paus. VIII. 15.
- [150] Conon, *Narrat.* 15.
- [151] *Tour through Greece*, II. p. 440.
- [152] *Путешествия по Морее*, III. p. 148.
- [153] Paus. VIII. 42. 1-4, и 25. 5.
- [154] Schol. in Ar. *Ran.* 441. Aelian, *Hist. Anim.* X. 16.
- [155] Frazer, *Golden Bough*, II. 44 и далее (2-е изд.).
- [156] Herod. II. 171.
- [157] Aelian, *l.c.*
- [158] Herod. II. 47. Plut. *Isis et Osiris*, 8 (Moral. 354). Aelian, *l.c.*
- [159] *Märchen* etc. Song no. 56.
- [160] Выше, с. 53.

- [161] Schmidt, *Märchen* etc. no. VII.
- [162] Paus. VIII. 42. 1 ff.
- [163] Paus. VIII. 42. 2.
- [164] Schuchhardt, *Schliemann's Excavations* (tr. Sellers), p. 296.
- [165] *Ibid.*
- [166] Paus. II. 22. 1.
- [167] *op. cit.* p. 147.
- [168] *op. cit.* p. 302.
- [169] Schuchhardt, *op. cit.* p. 151, и введение Листа, р. XXVII. Ср. Фрейзер в "Филологическом журнале", XIV. 145 и далее.
- [170] Schuchhardt, *op. cit.* p. 151.
- [171] *op. cit.* p. 303.
- [172] Frazer в *Journal of Philology*, XIV. pp. 145 ff.
- [173] Paus. I. 18. 3.
- [174] *Id.* IX. 36.
- [175] *Iliad* IX. 404-5.
- [176] *Griech. und Albanesische Märchen*, nos. 63 and 97.
- [177] "die Schöne der Erde" в переводе фон Хана. К сожалению, оригинал отсутствует в "Νεοελληνικά παραμύθια" Пио, материал для которого предоставили MSS фон Хана.
- [178] Ср. Plut. *Vita Thes.* 31, *ad fin.*
- [179] Ссылки см. в Schmidt, *Das Volksleben der Neugr.* p. 222.
- [180] Passow, *Popul. Carm. Graeciae recentioris.* Carm. no. 408.
- [181] Χασιώτης, Συλλογή τῶν κατὰ τὴν Ἑπειρον δημοτικῶν ἀσμάτων, p. 169.
- [182] Passow, *op. cit.* no. 423.
- [183] Πολίτης, Μελέτη ἐπὶ τοῦ βίου τῶν νεωτέρων Ἑλλήνων, p. 290.
- [184] Bernhard Schmidt, *Märchen* etc. p. 81.
- [185] Любезно сообщено мне г-ном Г. Ф. Эбботом, автором книги "Македонский фольклор".
- [186] B. Schmidt, *Märchen* etc. Song no. 39.
- [187] Cf. Passow, no. 428.
- [188] *Ibid.* no. 430.
- [189] Выше, с. 53.

[190] *например*, Passow, no. 427.

[191] Ср. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 230.

[192] Это выражение, которое я слышал несколько раз, не замечают ни Шмидт, ни Политес. Однако они приводят ἀγγελοκρούεται, "его поражает ангел", и другие фразы, означающие видеть, бояться, быть унесенным ангелом, в том же смысле. См. Schmidt, *op. cit.* 181, и Πολίτης, Μελέτη, к.т.λ. 308.

[193] κουμπάρος. Это слово выражает отношение, в котором крестный отец находится к родителям своего крестника.

[194] Эта история, как я ее рассказал, не является дословным переводом, поскольку я не смог записать оригинал. Но записи, которые я сделал после того, как услышал ее, позволяют мне воспроизвести ее в форме, которая, безусловно, содержит всю суть и многие фактические фразы той версии, которую я слышал.

[195] Вероятно, имеются в виду "товарищи" разбойника. Термин ξεφτέρι, "ястреб", обычно применяется именно так.

[196] Πολίτης, *op. cit.* p. 246 (из Λελέκης, Δημοτ. ἀνθολ. p. 57).

[197] *Например*, Passow, *Popul. Carm.* nos. 426-429.

[198] Σακελλάριος, Κυπριακά, vol. III. p. 48. Ср. Πολίτης, *op. cit.* p. 239.

[199] Слово "черный" включает в себя смысл "мрачный", "угрюмый", "печальный". Слезы обычно описываются как "черные", μαῦρα δάκρυα.

[200] Passow, *op. cit.* distich no. 1155.

[201] Cf. Passow, no. 408.

[202] Ср. Пассов, № 414, 415, 417.

[203] Passow, no. 424.

[204] Aesch. *Eum.* 237.

[205] Fauriel, *Chants populaires de la Grèce Moderne, Discours préliminaire*, p. 85.

[206] Schmidt, *Märchen* etc. Song no. 38.

[207] *Ibid.* no. 37.

[208] Schmidt, *Märchen* etc. Song no. 7.

[209] *Das Volksleben*, p. 237.

[210] *Märchen* etc. Song no. 10.

[211] Πολίτης, Μελέτη к.т.λ. p. 272.

[212] Passow, no. 371.

[213] Ἰατρίδης, Συλλογὴ δημοτ. ἀσμάτων, p. 17. Ср. Schmidt, *op. cit.* p. 236.

[214] Так в некоторых районах Македонии до сегодняшнего дня; Abbott, *Macedonian Folklore*, p. 193.

[215] Πρωτόδικος, περὶ τῆς παρ' ἡμῖν ταφῆς, p. 14. Форма περατίκιον, которую приводит писатель, вряд ли может быть популярной. Это может быть, как указывает Шмидт, περατίκιν в местном диалекте. Я привел форму, которую это слово приняло бы в большинстве районов.

[216] Σκορδέλης в периодическом издании Πανδώρα, XI. p. 449. Ср. Schmidt, *op. cit.* p. 238.

[217] περὶ πένθους, § 10.

[218] Об этом термине см. выше, с. 68, и ниже, с. 283.

[219] Ниже, с. 285.

[220] См. выше, с. 13.

[221] Passow, no. 432.

[222] Позже будет показано, что это первая форма суеверия. См. ниже, с. 433-4.

[223] Newton, *Travels and Discoveries in the Levant*, I. p. 289 (цитируется по Schmidt, *das Volksleben*, p. 239).

[224] Использование монеты, совершенно независимо от какого-либо подобного изменения обычая, было запрещено несколькими церковными соборами между IV и VII веками, ср. Πολίτης, Μελέτη etc. p. 269.

[225] Ср. Ricaud, *Annales des conciles généraux et particuliers* (1773), vol. I. p. 654 (из Πολίτης, Μελέτη, p. 269).

[226] Согласно Бенту (*Cyclades*, p. 363), предмет, используемый таким образом на Наксосе, представляет собой восковой крест с начальными буквами Ι. Χ. Ν. выгравированными на нем, и он все еще носит старое название ναῦλον, "поезд".

[227] Κωνστ. Κανελλάκης, Χιακὰ Ἀνάλεκτα, pp. 335 и 339.

[228] Newton, *Travels and Discoveries in the Levant*, I. p. 212. Точные детали обычая в каждом месте приведены ниже, с. 406.

[229] См. ниже, с. 433-4.

[230] На Родосе, согласно Ньютону, л.с., христианский символ Ι. Χ. Ν. К. сочетается с тем, к которому я сейчас перехожу, - "пентаклем".

[231] Ср. Πολίτης, Παραδόσεις, I. 573, где говорится, что на Миконесе этот символ иногда вырезают на дверях домов, чтобы *вриколаки* (о которых см. ниже, гл. IV.) не беспокоили жильцов по ночам.

[232] Ср. Лукиан, ὑπὲρ τοῦ ἐν τῇ προσαγορεύσει πταίσματος, 5.

[233] apud Pausan. x. 28. 1.

[234] например, Eur. Alc. 252, 361, Heracl. 432, Arist. Ran. 184 ff., Lysistr. 606, Plut. 278.

[235] Suidas s.v.

[236] Pollux, 8, 102.

- [237] Pollux, 4, 132.
- [238] Strabo, 579.
- [239] *Ibid.* 636
- [240] *Ibid.* 649.
- [241] Plut. *Anton.* 16.
- [242] Χάρων θάνατος, s.v.
- [243] Eur. *Alc.* 48, 49.
- [244] *Ibid.* 74-6.
- [245] *Ibid.* 1141-2.
- [246] *Ibid.* 50.
- [247] Codex Vaticanus, № 909. Cp. Schmidt, *das Volksleben*, p. 223, откуда заимствовано большинство этих ссылок.
- [248] VII. 603 и 671; XI. 133. Cp. Schmidt, *l.c.*
- [249] s.v.
- [250] Gerhard, *die Gottheiten der Etrusker*, p. 56; Müller, *die Etrusker*, II. 102.
- [251] Ambrosch, *de Charonte Etrusco*, pp. 2, 3.
- [252] *Ibid.* p. 8.
- [253] *Ibid.* pp. 4-7; и Мори в *Revue Archéologique*, I. 665 и IV. 791.
- [254] *Annuaire de l'Association pour l'encouragement des études grecques en France*, no. VIII. (1874), p. 392 ff.
- [255] Как укрепления, так и колодец являются фактическими характеристиками Акро-Коринфа до сегодняшнего дня.
- [256] Pausan. I. 37, *ad fin.*; Perrot, *l.c.* Cp. Frazer, *Pausanias*, II. 497.
- [257] *Märchen etc. Introduction*, p. 35.
- [258] Cp. Bursian, *Geographie von Griechenland*, II. p. 17.
- [259] Vrêto, *Mélange Néo-hellenique*.
- [260] Schmidt, *Märchen etc.* nos. 16-18.
- [261] *Ibid.* p. 113 (примечание 2).
- [262] См. ниже, с. 165.
- [263] *Orph. Hymns*, 57 (58), 2.
- [264] *Orph. Hymns*, 55, 8. μήτηρ ἑρώτων. Об изображениях в древнем искусстве многих ἑρωτες, см. Philostr. *Eikones*, p. 383 (770).

[265] См. выше, с. 57.

[266] Tzetzes, *Schol. on Lycophron*, 406.

[267] Pausan. I. 19. 2. Ср. C. I. G. № 1444, и Orph. Hymn, 55 (54), 4.

[268] По-видимому, старый подземный ход, по которому участники соревнований попадали на стадион.

[269] Упоминается Пукевилем, V. p. 67 "*Путешествие в Грецию*", и подтверждается многими другими авторами.

[270] Pausan. X. 38. 6.

[271] Rouqueville, *op. cit.* IV. p. 46.

[272] Καμπούρογλου, *Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων*, I. p. 222, III. p. 156. Πολίτης, *Μελέτη* κ.т.λ. p. 227.

[273] Dodwell, *Tour through Greece*, I. 397.

[274] Πολίτης, *l.c.*

[275] *l.c.*

[276] Καμπούρογλου, *Ἱστ. τῶν Ἀθην.* I. p. 222.

[277] Ср. ἦτον γραφτό μου, "Это был мой писанный жребий", т. е. судьба, и другие подобные фразы, приводимые Шмидтом, *das Volksleben*, p. 212, и Πολίτης, *Μελέτη*, pp. 218, 219.

[278] *Choeph.* 464-5, который схолиаст аннотирует так: πέπηγε μὲν καὶ ὤρισταὶ ὑπὸ Μοιρῶν τὸ τὴν Κλυταμνήστραν ἀνδροκτονήσασαν ἀναιρεθῆναι κ.т.λ.

[279] Я с сожалением должен сказать, что не могу найти источник этой истории. Я склонен думать, что взял ее из какого-то издания, но возможно, что она была рассказана мне лично.

[280] За исключением Закинфа, согласно Шмидту (*Volksleben*, p. 211), где их насчитывается двенадцать.

[281] Schmidt, *Volksleben*, p. 220.

[282] *Chants populaires de la Grèce moderne, Discours préliminaire*, p. 83.

[283] Согласно Бенту (*Cyclades*, pp. 292 и 437), имя Erinyes до сих пор применяется жителями Андроса и Кифноса к злым духам, вызывающим чахотку.

[284] Так, Пукевиль, *Путешествие по Греции*, VI. с. 160.

[285] Καμπούρογλου, *Ἱστ. τῶν Ἀθην.*, III. pp. 67, 68.

[286] Ср. Πολίτης, *Μελέτη* κ.т.λ. p. 218.

[287] Посещение судьбы в день рождения, а не на третий день после, необычно.

[288] Из Καμπούρογλου, *Ἱστ. τῶν Ἀθην.* I. стр. 310, 311.

[289] Schmidt, *das Volksleben*, p. 212.

[290] Ср. μόρσιμος "предназначенного" жениха, в Hom. *Od.* XVI. 392.

[291] Cp. Miss Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 286 ff.

[292] Passow, no. 385.

[293] Heuzey, *Le mont Olympe*, p. 139. Я внес несколько изменений в правописание, в основном предложенных Шмидтом, *das Volksleben*, p. 229 (примечание), например, τοὔρανοῦ вместо τοῦ οὔρανοῦ, чтобы восстановить довольно грубый метр.

[294] Πολίτης (Μελέτη κ.τ.λ. p. 228, прим. 1) дает следующие ссылки: Wordsworth, *Athens and Attica*, p. 228; Ἐφημ. Φιλομαθῶν, 1868, p. 1479; Passow, *Popul. Carm.* p. 431, помимо тех, на которые я ссылался в других примечаниях.

[295] *Persae*, 659.

[296] VII. 218.

[297] Πιττάκης, который записал эту версию в Ἐφημ. Αρχαιολογική, no. 30 (1852), p. 653, написал это слово ошибочно κόροβο; звук oi и u в современном греческом идентичен, я заменил его последним.

[298] *Theog.* 217 и 904.

[299] *Theog.* 217.

[300] *Prom. Vinc.* 516 ff.

[301] Лев Аллатий (*de quorundam Graec. opinionibus*, cap. xx.) цитирует Mich. Psellus (XI в.) древнюю форму Νηρηΐδες, которая тогда была в употреблении. Сам он (*ibid.* cap. xix.) использует форму Ναραγίδες, которая, вероятно, была диалектической формой его родного Хиоса. Берн. Шмидт (*Das Volksleben der Neugriechen*, pp. 98-9) собрал вместе большое количество вариантов, используемых в настоящее время, в которых ударение колеблется между α и ι, первая гласная безразлично α, ε или η, две последовательные гласные αϊ иногда сокращаются до ρ, иногда более отчетливо разделяются слабо произносимой буквой γ, и, наконец, эвфоническое α иногда добавляется к слову. Таким образом, часто встречаются такие разные формы, как ἀνερᾶδες и ναραγίδες. Дю Канж, можно добавить, дает форму Ναραγίδες (с чередованием ρ и вставленного γ); но поскольку его информация, похоже, полностью взята из Льва Аллатия, есть основания считать это просто его собственной ошибкой в транскрипции Ναραγίδες.

[302] Один из авторитетов по афинскому фольклору (Καρπούρογλου, Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων, I. pp. 218 и 222) сделал попытку отличить καλοκυρᾶδες от νεράϊδες. Он утверждает, что в Афинах последние никогда не считались злыми существами, и поэтому их следует отличать от страшных καλοκυρᾶδες, которых он пытается отождествить с Эвменидами, не имея на то оснований, кроме эвфемистического названия. Однако народная история, которую он сам записывает (*ibid.* p. 319), о том, как καλοκυρά была выдана замуж за принца, глаза которого она ослепила всем другим женщинам, и как, прожив с ним некоторое время, она окончательно исчезла в вихре, обнаруживает в ней все обычные черты nereиды и тем самым опровергает предыдущее утверждение писателя. Но, кроме того, небольшое расследование на эту тему за пределами Афин могло бы развеять его сомнения в идентичности этих двух людей. Вполне возможно, что раньше в Афинах, как и сейчас в других местах, было принято использовать эвфемизм καλοκυρᾶδες, говоря о nereидах в их более озорных настроениях; только так я могу объяснить его идею, что nereиды никогда не были злыми.

[303] Ср. Passow, *Distich* 692; Pashley, *Travels in Crete*, vol. II. p. 233; Πανδώρα, XIV. p. 566; Bern. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 104.

[304] Ср. Bern. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 105.

[305] Последнее цитируется Bern. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 106, из диалекта Араховы близ Дельф.

[306] Ср. Bern. Schmidt, *l. c.*; Bybilakis, *Neugriechisches Leben*, p. 13.

[307] Pind. *Nem.* V. 36.

[308] Hom. *Od.* 13. 102 ff.

[309] Ср. например, Passow, *Popularia Carmina*, Distichs 552-3.

[310] Hahn, *Griech. Märchen*, vol. I. no. 15. 'Ihre ganze Kraft steckt aber in den Kleidern, und wenn man ihnen die wegnimmt, so sind sie machtlos.'

[311] Чтобы образовать цепочку танцоров, лидер, занимающий крайнее правое место, связывается со вторым в ряду платком, а остальные просто соединяют руки. Таким образом, главному исполнителю предоставляется большая свобода движений.

[312] Ср. также Hahn, *Griech. Märchen*, vol. II. no. 77. Ἀντ. Βάλληνδας, Κυθνιακά, p. 123.

[313] Воронение третьего петуха чаще всего является сигналом для ухода nereid и им подобных. Принято считать, что первым кричит белый петух, вторым - красный, а третьим - черный. Последний - верный спаситель от нападений всевозможных демонов".

[314] Подобные превращения происходят и в критской истории, где они принимают формы собаки, змеи, верблюда и огня. Χουρμούζης, Κρητικά, p. 69.

[315] Ср. Apollodorus, III. 13. 5.

[316] Bern. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 104, цитируя Ritschl, *Ino Leucothea*, Pl. I., II. (1 и 2), III.; и ссылаясь на саркофаг в галерее Корсини в Риме, изображенный в *Monum. Ined.* vol. VI. Pl. XXVI.

[317] Hom. *Od.* 5. 346 sqq. и 459 sqq.

[318] Ἀντ. Βάλληνδας, Κυθνιακά, p. 123.

[319] Женщины Скопелоса в определенные праздничные дни носят платье, которое вполне может быть таким же, как и классическое ὀρθοστάδιον, - свободный плиссированный халат, ниспадающий с плеч и расширяющийся по мере падения, так что их фигуры напоминают рифленую колонну, слишком широкую у основания и слишком сужающуюся сверху.

[320] Hahn, *Griechische Märchen*, vol. II. no. 83. Χουρμούζης, Κρητικά, p. 69.

[321] Ср. народную песню, цитируемую Ross, *Reisen auf Inseln*, III. p. 180,

Σὲ μονοδένδριν μὴ ἀναιβῆς, 'στοὺς κάμπους μὴ καταίβης,

καὶ 'στὸν ἀπάνω ποταμὸν μὴ παίζης τὸ περνιαῦλι,

κῆ ἔρθοῦν καὶ μονομαζεθοῦν τοῦ ποταμοῦ 'νεράδες,

Не подходи к одинокому дереву, не спускайся в низину, у потока не играй на трубах твоих, чтобы nereиды потока не пришли и не набросились на тебя".

[322] Lexicon, s.v. ῥάμνος, ἐν ταῖς γενέσεσι τῶν παιδίων χρίουσι (πίττη) τὰς οἰκίας εἰς ἀπέλασιν τῶν δαιμόνων.

[323] Καμπούρογλου, Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων, III. p. 32.

[324] Ср. Welcker, *Kleine Schriften*, 3. 197-9; Rohde, *Psyche*, I. p. 360, прим. 1.

[325] Ср. Hom. *Od.* XI. 48 ff. и Евстафий, *ad loc.*

[326] Z. Δ. Γαβαλᾶς, Ἡ νῆσος Φολέγανδρος, p. 29.

[327] *Reisen auf Inseln*, etc. III. pp. 181-2.

[328] C.I.G., № 6201 (из Bern. Schmidt, *Das Volksleben*, etc. p. 122 note). Τοῖς πάρος οὖν μύθοις πιστεύσατε- παῖδα γὰρ ἐσθλὴν | ἥρπασαν ὡς τερπνὴν Ναῖδες, οὐ Θάνατος.

[329] Έμ. Μανωλακάκης, Καρπαθιακά, p. 129. Существуют также соединения ἐξωπαρμένος и ἄλλοπαρμένος с тем же значением.

[330] Plato, *Phaedr.* XV. (238 D).

[331] *Ibid.* 229 A, B; 230 B; 242 A; 279 B.

[332] Ср. Лев Аллатий, *De quor. Graec. opin.* cap. xx. "potissimum si fluentis aquarum solum irrigetur.

[333] Этому убеждению я приписываю происхождение фразы ὥρα τὸν ἡῦρε, "злой час настиг его" (Лев Аллатий, *op. cit.* xix.), эвфемистически использованное в отношении "захвата" nereидами, и родственное проклятие, κακὴ ὥρα νά σ' εὔρῃ, "да постигнет тебя злой час" (Bern. Schmidt, *op. cit.* p. 97), которое приобретает силу и элегантность благодаря изменению обычной фразы об уходе, ὥρα καλή.

[334] См. выше, с. 79.

[335] Лев Аллатий, указ. соч. xix.

[336] Из Эпира, Bern. Schmidt, *op. cit.* p. 120. См. выше, с. 142, прим. 2.

[337] Ср. Bern. Schmidt, *op. cit.* p. 120.

[338] I. p. 473 (Migne, *Patrolog. Graeco-Lat.* vol. XCIV. p. 1604).

[339] См. выше, p. 13.

[340] Ср. Hahn, *Griech. Märchen*, Vol. II. no. 80.

[341] *The Cyclades*, p. 457.

[342] Κωνστ. Κανελλάκης, Χιακὰ Ἀνάλεκτα, p. 369.

[343] ἡ Λάμια τοῦ πελάγου. Ср. периодическое издание Παρνασσός IV. p. 773, и Wachsmuth, *Das alte Griechenland im Neuen*, p. 30. См. также ниже, с. 171 и далее.

[344] *Histoire de la Révolution grecque*, p. 228 note.

- [345] Hor. *Carm.* III. 28. 10.
- [346] Ἰ. Σαραντίδου Ἀρχελάου, Ἡ Σινασός, p. 90.
- [347] Εὐαγγελία Κ. Καπετανάκης, Λακωνικὰ Περίεργα, pp. 43 sqq.
- [348] Ср. Парнаσσός, IV. p. 669 (1880).
- [349] Так согласно Теодору Бенту (*Cyclades*, p. 496), но, возможно, неточно.
- [350] Так Берн. Schmidt, *op. cit.* p. 101, после Βάλληνης в Ἐφημερίς τῶν Φιλομαθῶν, 1861, p. 1826; и Bent, *loc. cit.*
- [351] В этом мнении со мной согласен профессор Πολίτης из Афинского университета, с которым я консультировался.
- [352] Ср. Парнаσσός, IV. p. 669, Πολίτης, Μελέτη κ.τ.λ. p. 97.
- [353] Ср. Bern. Schmidt, *Das Volksleben*, etc. p. 101.
- [354] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθηναίων, I. p. 223.
- [355] Travels in Crete, II. pp. 232-4.
- [356] Я не могу ручаться за точность своего перевода этого слова, которое я никогда не видел и не слышал в других местах.
- [357] Ср. Лев Аллатий, указ. соч., гл. xix.
- [358] Ср. Ἰον. Ἀνθολογία, III. p. 509. Hahn, *Griech. Märchen*, vol. II. no. 81.
- [359] C.I.G. № 997 (из Bern. Schmidt, *op. cit.* p. 122 note).
- [360] Παρνασσός, IV. p. 765. Происхождение второй части соединения неизвестно.
- [361] Ἀρχαιολογικὴ Ἐφημερίς, 1852, p. 647.
- [362] Ср. Καμπούρογλου, Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων, III. p. 156.
- [363] Theotokis, *Détails sur Corfou*, p. 123.
- [364] Theocr. *Id.* v. 53-4 и 58-9.
- [365] Любезно сообщено мне мистером Эбботом, автором книги "Македонский фольклор".
- [366] Hom. *Od.* XIII. 105-6.
- [367] См. Miss Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, p. 423.
- [368] Οἰκονόμος, Περί προφορᾶς, p. 768.
- [369] Ἀντ. Βάλληνης, Κυθνιακά, p. 131 и Σκαρλάτος, Λεξικὸν τῆς καθ' ἡμᾶς Ἑλληνικῆς γλῶσσης, s.v. δρίμεις.
- [370] Σκορδύλης, in Πάνδωρα, XI. p. 472; ср. Bern. Schmidt, *op. cit.* p. 130.
- [371] Цитируется по Bern. Schmidt, *ibid.* из Βρετός, Ἐθν. Ἡμερολ. 1863, p. 55. Эту ссылку мне не удалось проверить.
- [372] В Македонии.

[373] Κωνστ. Κανελλάκης, Χιακὰ Ἀνάλεκτα, p. 359.

[374] Wachsmuth in *Rhein. Mus.* 1872.

[375] *Orph. Hymns*, 36 (35), 12.

[376] Alexis, *Fragm. Fab. Incert.* 69.

[377] Verg. *Georg.* IV. 336.

[378] Tzetzes, *Lycophron*, 536.

[379] *ibid.* 522.

[380] Ἰ. Σ. Ἀρχέλαος, Ἡ Σινασός, p. 85.

[381] Ἐμ. Μανωλακάκης, Καρπαθιακά, p. 189. На Карпатосе, однако, добавляются три средних и три последних дня августа.

[382] Ἀντ. Βάλληνδας, Κυθνιακά, p. 131.

[383] Σακελλάριος, Κυπριακά, vol. I. p. 710.

[384] Теодор Бент (*Cyclades*, p. 174) говорит, что слово δρύμαις используется на Сикиносе для обозначения язв на конечностях, а на других островах - дыр на белье, вызванных стиркой во время 1-6 августа. Но поскольку он, по-видимому, не знал, что δρύμαις обычно означает сами дни, я сомневаюсь в точности его утверждения.

[385] Σακελλάριος, Κυπριακά, I. p. 710, который выводит это слово из κακὸς и Α(ῦ)γουστος.

[386] Anthol. Palat. VI. 189.

[387] Verg. *Georg.* IV. 383.

[388] Σκορδύλης, in Πανδώρα, XI. p. 472.

[389] Я привожу оба эти слова так, как я их получил, но не могу объяснить ненормальное ударение. Ἄλουστος и либо Ἀλουστιναίς, либо Ἀλούστιναις были бы обычными. Что касается всей формы Ἀλούστος, то она, я думаю, не может быть диалектическим изменением Αὔγουστος, но, вероятно, является каламбуром на него, имея в виду обычай не мыться в первые дни месяца.

[390] Σκαρλάτος, Λεξικόν, s.v. δρίμαις.

[391] Современное πρινάρι, древнее πρῖνος.

[392] Hesiod, *Fragm. apud Plutarch. De Orac. Defect.* p. 415.

[393] Ср. также Schol. ad Apoll. Rhod. II. 479, где цитируется Мнисимах, придерживающийся того же мнения.

[394] O. T. 1099.

[395] *Nat. Hist.* IX. cap. 5.

[396] *Lycophron*, 480.

[397] *Hom. Hymns*, III. 256 sqq.

[398]

ἐστᾶσ' ἡλίβατοι- τεμένη δέ ἐ κικλήσκουσιν
ἀθάνατων- τὰς δ' οὔτι βροτοὶ κείρουσι σιδήρῳ.

Эти две строки (267-8) попали под подозрение потому, что, как утверждается, слово ἀθανάτων прямо противоречит тому, что было сказано о промежуточном положении нимф между смертными и бессмертными. Эта критика вызвана небрежным прочтением. Эти строки означают не то, что каждое дерево называется τέμενος бессмертной нимфы, а то, что несколько деревьев, каждое из которых населено нимфой, часто образуют вместе τέμενος бессмертного бога. Святилище Артемиды, например, вполне могло быть окружено деревьями, каждое из которых приютило одну из сопровождающих ее нимф".

[399] Hahn, *Griech. Märchen*, II. № 84. Ср. также no. 58.

[400] Χουρμούζης, *Κρητικά*, pp. 69, 70.

[401] Это поверье, однако, не является всеобщим в Греции; в некоторых немногих районах nereida теперь, как волк в древние времена, безопаснее видеть первой, чем видеть первым.

[402] Apoll. Rhod. *Argon.* II. 477 sqq.

[403] Т. е. причастие прошедшего времени passive от ξεραίνω (анс. ξηραίνω).

[404] Hom. *Od.* XIII. 103-4.

[405] *De quorundam Graec. opinat.* cap. xix.

[406] *Id.* XIII. 39 sqq.

[407] Так я перевожу χελιδόνιον по свидетельству одного из погонщиков, которого я нанял в Олимпии; современная форма - χελιδόνι. Можно добавить, что в Греции цветок кукушки часто бывает достаточно темного оттенка, чтобы оправдать эпитет κυάνεον.

[408] Artem. *Oneirocr.* II. 27.

[409] Ср. Bern. Schmidt, *op. cit.* p. 102. Χουρμούζης, *Κρητικά*, p. 69. Δελτίον τῆς Ἱστορ. καὶ Ἐθνολ. Ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, II. p. 122.

[410] Надпись на скале у входа теперь едва читается. Ср. Paus. X. 32. 5, Strabo IX. 3, Aesch. *Eum.* 22.

[411] Ср. Ulrichs, *Reisen und Forschungen in Griechenland*, I. p. 119, Bern. Schmidt, *op. cit.* p. 103.

[412] Heuzey, *Le mont Olympe et l'Acarnanie*, pp. 204-5.

[413] Hom. *Od.* VI. 105.

[414] Берн. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 107. Титул ἡ μεγάλη κυρά не следует путать с титулом ἡ κυρὰ τοῦ κόσμου (см. выше с. 89), который принадлежит Деметре.

[415] *Ibid.*

[416] Ср. Paus. VIII. 35. 8, откуда следует, что нимфа Καλλιστώ была когда-то тождественна Артемиде; см. Preller, *Griech. Mythol.* p. 304.

[417] Καμπούρογλου, *Ἱστ. τῶν Ἀθην.* I. p. 227.

[418] Apoll. Rhod. III. 877. Каллим. *Hymn to Artemis*, 15.

[419] Из Onorio Belli, *Descrizione dell' isola di Candia*, in *Museum of Classical Antiqu.*, vol. II. p. 271. Ср. B. Schmidt, *op. cit.* p. 108. Spratt, *Trav. in Crete*, I. p. 146.

[420] Du Cange, *Gloss. med. et infim. Latin.* s.v. *Diana*.

[421] Выше, p. 119.

[422] *Orph. Hymn* 36 (35) *ad fin.*

[423] *De quor. Graec. opinat.* cap. xx.

[424] Об этих двух именах см. выше, с. 21.

[425] О Калликанцари см. ниже, с. 190.

[426] О Бурколаках или Вриколаках см. ниже, cap. IV.

[427] *pulcras dominas*, перевод названия nereid καλὰς ἀρχόντισσας, *ibid.* cap. XIX.

[428] На титульном листе этой чрезвычайно редкой работы написано следующее: -

La description et histoire de l'isle de Scios ou Chios

par

Иеросмаха Юстиниана

Gentil'homme ordinaire de la chambre du Roy Tres-Chrestien, fils de Seigneur Vincent Justinian, l'un des Seigneurs de la dite Isle, Chevalier de l'ordre de sa Majesté, Conseiller en son Conseil d'Estat et Privé, et Ambassadeur extraordinaire du Roy, auprez de Sultan Selin, Grand Seigneur de Constantinople.

M.D.VI.

В экземпляре, ранее принадлежавшем историку Финлею, а ныне находящемся в распоряжении Британской археологической школы в Афинах, имеется следующая пометка Финлея: "Joh. Wilh. Цинкейзен в "Geschichte des osmanischen Reiches in Europa" (Gotha, 1854), vol. ii. p. 90, note 2, упоминает второй печатный экземпляр, существующий в библиотеке Мазарини в Париже, и рукописный экземпляр, находящийся во владении семьи Юстиниани в Генуе. Дата, согласно Зинкейзену, должна быть не MDVI, а MDCVI". Не указана ни типография, ни место, где был издан этот том.

[429] *op. cit.* bk vi. p. 59.

[430] См. выше, с. 140.

[431] *Das Volksleben der Neugriechen*, pp. 107 и 123.

[432] Сравните *Märchen*, etc. Песня 56 и Рассказы 7, 19, с *Das Volksleben*, p. 123.

[433] Bern. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 129.

[434] См. выше, с. 121.

[435] Также одним словом καλλιкураῖδες или καλοкураῖδες.

- [436] Ср. Πολίτης, Μελέτη κ.τ.λ. p. 227; Pouqueville, *Voyage en Grèce*, VI. p. 160; и выше, p. 125.
- [437] *Reisen auf dem griech. Inseln*, III. pp. 45 и 182.
- [438] In Ἐφημ. Ἀρχαιολογική, 1852, p. 648.
- [439] Passow, *Pop. Carm. Graec. Recent.* no. 524.
- [440] Bern. Schmidt, *op. cit.* p. 130.
- [441] Curt. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im Neuen*, p. 31. Ср. также Παρνασσός, IV. p. 773 (1880).
- [442] Ср. Theodore Bent, *The Cyclades*, p. 144, который упоминает также обычай стрелять по водопаду в качестве меры предосторожности.
- [443] Curt. Wachsmuth, *op. cit.* p. 30.
- [444] Schol. ad Apoll. Rhod. IV. 828, цитируется по Wachsmuth, *loc. cit.*
- [445] Отрывки из авторов XI века и далее см. в Leo Allatius, *De quor. Graec. opin.* cap. iii., и Grimm, *Deutsche Mythologie*, II. 1012.
- [446] Aristophanes, *Frogs*, 293.
- [447] Bern. Schmidt, *op. cit.* p. 133.
- [448] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθην. I. p. 224.
- [449] *Vespaе*, 1177, и *Paх*, 758.
- [450] Например, Hahn, *Griech. Märchen*, no. 4.
- [451] Πολίτης, Μελέτη κ.τ.λ. p. 193.
- [452] Hahn, *Griech. Märchen*, no. 4. Ср. Πολίτης, *l.c.*
- [453] Πολίτης, *l.c.*
- [454] например, Hahn, *Griech. Märchen*, № 4 и 32.
- [455] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθην. III. p. 156.
- [456] Ἐφημ. Ἀρχαιολογική, 1852, p. 653, и Δελτίον τῆς Ἱστορ. καὶ Ἐθνολ. Ἑταιρ. II. p. 135.
- [457] Несколько примеров собраны Берном. Schmidt, *op. cit.* p. 141.
- [458] См. Preller, *Griech. Myth.* p. 618.
- [459] Τὰ ἐς τὸν Τιανέα Ἀπολλώνιον, IV. 25 (p. 76).
- [460] *Metamorph.* I. cap. 11-19.
- [461] Lucian, *Philopseudes*, § 2. Strabo, I. p. 19. Schol. ad Arist. *Vesp.* 1177.
- [462] См. выше, с. 147-8.
- [463] *The Cyclades*, p. 496.

[464] *γιαλός* = древнее *αἰγιαλός*, "берег".

[465] Различия в звучании между *γι* и *γ* перед *ε*, а также между *λ* и *λλ*, незначительны. Во многих словах и диалектах их нет.

[466] *De quor. Graec. opinat.* cap. iii.-viii.

[467] Zenob. *Cent.* III. 3. Suidas s.v. Γελλοῦς παιδοφιλωτέρα (пословица). Hesych. s.v. Γελλῶ.

[468] Дата только приблизительная, так как авторство данного произведения, как я понимаю, оспаривается.

[469] Это просто латинизированная форма множественного числа; греческое множественное число обычно заканчивается на *-δες*.

[470] Это слово до сих пор используется Вахсмутом (Wachsmuth, *Das alte Griechenland im Neuen*, p. 78).

[471] *op. cit.* cap. viii.

[472] Ср. выше, с. 174, где, однако, ударение относится к первому слогу. Фактическое написание у Аллатия - Μωρρῆ. Слово в форме Μορῆ также встречается в сочетании с упоминанием Стригеса и Гелоудеса в MS. *βοροκανόνες*, полученном доктором У. Х. Д. Раусом. См. *Folklore*, vol. X. № 2, p. 151.

[473] Вероятно, от нижнелатинского '*burdo*' = *milvus*, коршун.

[474] Образовано от нижнелатинского '*bardala*' = *alauda*, жаворонок. Форма ἀναβαρδοῦ встречается в аналогичном списке имен, приведенном д-ром Раусом из MS. по магии. См. *Folklore*, l.c. p. 162. Имена, которые, как говорят, были вырваны архангелом Михаилом, начинаются там с στρίγλα, γίλοῦ, и явно принадлежат аналогичному женскому демону.

[475] В рассматриваемом мною тексте Аллатия пишется ψυχρανωσπάστρια.

[476] Theo. Bent, *The Cyclades*, p. 496.

[477] Pliny, *Nat. Hist.* XI. 39.

[478] Hyginus, *Fabul.* 28, emend. Barth.

[479] *Fasti*, VI. 131 ff.

[480] То же, по-видимому, что и στρίγλος у Гесихия. Греческие крестьяне очень смутно представляют себе названия любых других птиц, кроме тех, которых они едят.

[481] I. p. 473 (περὶ Στρυγγῶν), Migne, *Patrol. Graeco-Lat.* vol. XCIV., p. 1604.

[482] Слово εἰσοκίζει предполагает скорее "овладение" детьми стригоями, как чертями. Однако это вряд ли могло достоверно отражать народное поверье.

[483] Цитируется Львом Аллатием, *op. cit.* cap. iii.

[484] Так же и в Албании, Hahn, *Alb. Studien*, I. 163.

[485] Из Πολίτης, Μελέτη κ.т.λ. pp. 179-181.

[486] Αδαμάντιος Ἰ. Ἀδαμαντίου, Τηνιακά, pp. 293 sqq.

[487] Du Cange, *Gloss. med. et infim. Latin.* s.vv. 'Diana' and 'Striga'.

[488] *Ibid.*

[489] Одна ведьма с Санторини рассказала мне, что ей едва удалось избежать сожжения за гораздо менее ужасное преступление - неполучение дождя. См. выше, с. 49.

[490] Πολίτης in Παρνασσός, II. p. 261 (1878).

[491] Πολίτης, *ibid.* p. 260.

[492] Πολίτης, *ibid.* pp. 266-8.

[493] Σκαρλάτος, Λεξικόν, s.v. (Πολίτης, *l.c.*).

[494] Ἐφημ. τῶν Φιλομαθῶν, 1860, p. 1272 (Πολίτης, *l.c.*).

[495] Νεοελληνικὰ Ἀνάλεκτα, II. p. 191 (Πολίτης, *l.c.*).

[496] Ἀδαμάντιος Ν. Ἀδαμαντίου, Τηνιακά, pp. 293 ff. Ср. выше, с. 183. Употребляются следующие формы: ἡ γοργόνα, τὸ γοργόνι и γοργονικὸ παιδί.

[497] Ἐφημ. τῶν Φιλομαθῶν, 1871, p. 1843 (Πολίτης *l.c.*).

[498] Опубликовано Э. Леграном в *Collection de monuments de la langue néo-hellénique*, № 16, с двух MSS. № 929 и 930 в Париже (Bibliothèque Nationale).

[499] См. выше, p. 173.

[500] Passow, *Carm. Popul.* no. 337.

[501] Установленная дата, как я полагаю, не является точной, но не имеет большого значения.

[502] *De monstis et beluis*, под редакцией Бергепа де Сиври в *Traditions Tématologiques*, p. 25. Πολίτης, *l.c.*

[503] *Theog.* 270-288.

[504] Ср. Pind. *Ol.* XIII. 90.

[505] Kuhn в *Zeitschrift für vergleichende Sprachforschung*, vol. I. pp. 460-1, связывает γοργῶ с γάργара и санскр. *garya, garyana*, в смысле "шум волн". Ср. Maury, *Hist. des relig. de la Grèce antique*, I. p. 303.

[506] № 1002, найденный в Афинах; датируется 600 г. до н. э. или ранее.

[507] № 534, из Коринфа; дата около 550 г. до н.э.

[508] Πολίτης, *l.c.* p. 269.

[509] Hom. *Od.* XII. 73 ff.

[510] *Aen.* IV. 327.

[511] Παραδόσεις, part ii. of the series Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ.

[512] Πολίτης, Παραδόσεις, II. p. 1293.

[513] Πολίτης, Παραδόσεις, II. 1295.

[514] *De quor. Graec. opinat.* cap. ix.

[515] Πολίτης, Παραδ. II. 1245.

[516] *Ibid.* II. 1245. Однако, как предполагает Политес, оно может означать "обманщиков", от активного πλανάω, "сбивать с пути".

[517] Так объясняет Πολίτης, *op. cit.* 1247.

[518] *Ibid.* II. 1245.

[519] Πολίτης, Παραδ. I. p. 370 (из Сира).

[520] *Ibid.* II. 1293 (из Миконоса).

[521] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθην. I. p. 230.

[522] Πολίτης, Παραδ. II. p. 1291. В Музее они имеют номер 10333-4.

[523] Κανελλάκης, Χιακὰ Ἀνάλεκτα, p. 367.

[524] Πολίτης, Παραδ. II. p. 1323.

[525] Schmidt, *Das Volksleben*, p. 148, и Πολίτης, Παραδ. I. p. 333.

[526] Лев Аллатий (*De quor. Graec. opinat.* cap. ix.) делает период только недель, заканчивающейся в день Нового года.

[527] Диалектические разновидности этого имени из Македонии, Пелопоннеса, Крита и некоторых Кикладских островов см. в Πολίτης, Παραδ., II. 1256.

[528] ὁ μέγας или ὁ πρῶτος καλλικάντζαρος. Также, согласно Πολίτης, Παραδ. I. p. 369, ὁ ἀρχικαλλικάντζαρος. В Константинополе (по Πολίτης, Παραδ. I. 343) он имеет собственное имя Μαντρακοῦκος, которое, однако, я не могу удовлетворительно истолковать.

[529] ὁ κουτσοδαίμονας, или просто ὁ κουτσὸς, ὁ χωλός. Ср. B. Schmidt, *Das Volksleben*, pp. 152-4.

[530] Последовательность этих петухов варьируется в зависимости от места; их порядок иногда бывает черным, белым, красным.

[531] Lucian, *Philops.* cap. 14.

[532] So Leo Allatius, *De quor. Graec. opin.* cap. ix.

[533] Зафиксировано несколько других версий в том же духе, ср. B. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 151, Πολίτης, Παραδ. I. pp. 337-41 и II. p. 1305.

[534] Πολίτης, Παραδ. I. p. 372.

[535] Эту версию см. в Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθην. I. p. 229.

[536] См. выше, с. 149.

[537] Πολίτης, Παραδ. I. p. 338 (из Самоса).

[538] Mod. Gk χαμολιό, Anc. χαμαιλέων.

[539] Έφημ. τῶν Φιλομαθῶν, 1862, p. 1909.

[540] Πολίτης, Παραδ. i. 347.

[541] *Ibid.* i. 356.

[542] *Ibid.* i. 338.

[543] *Ibid.* i. 342.

[544] ψίχα, ψίχα λουκάνικο, κομμάτι ξεροτήγανο, νὰ φᾶν οἱ Καλλικάντζαροι, νὰ φύγουνε 'στὸν τόπο τους. Другие версии см. в В. Schmidt, *Das Volksl.* p. 150, и Πολίτης, Παραδόσεις, i. 342.

[545] Ср. Καμπούρογλου, 'Ιστ. τῶν Ἀθην. iii. 154.

[546] Ср. Πολίτης, Παραδόσεις, i. p. 357.

[547] *Ibid.* ii. p. 1308.

[548] Abbott, *Maced. Folklore*, p. 74.

[549] *Voyage de la Grèce*, vi. p. 157.

[550] Δελτίον τῆς 'Ιστορ. καὶ Ἐθνολ. Ἑταιρ. τῆς Ἑλλάδος, ii. pp. 137-141.

[551] 'Ι. Μιχαήλ, Μακεδονικά, p. 39. Πολίτης, Παραδ. ii. 1251 note 2.

[552] *loc. cit.*

[553] Καμπούρογλου, 'Ιστ. τῶν Ἀθην. iii. pp. 66 и 156.

[554] Παραδόσεις, i. p. 334.

[555] Это слово буквально означает людей, чьи сопровождающие *γενιυ* (στοιχεῖά, о которых см. следующий раздел) "легки" (ἁλαφρός), вместо того чтобы быть твердыми и устойчивыми. Темперамент таких людей неуравновешен в обычных делах, но особенно чувствителен к сверхъестественным влияниям; часто они обладают даром второго зрения и другими подобными способностями.

[556] Сверхъестественные ослы с такими же повадками известны также на Крите под именем ἀνασκελᾶδες (вероятно, образовано от ἀνάσκελα, "на спине", положение, в котором вскоре оказывается всадник).

[557] Πολίτης, Παραδ. i. p. 342, от Γ. Λουκάς, Φιλολ. ἐπισκ. p. 12.

[558] Πολίτης, Παραδ. i. 338.

[559] Luke iii. 22.

[560] Ср. выше, с. 67.

[561] *De quorundam Graec. opinat.* cap. x.

[562] Πολίτης, Παραδόσεις, ii. p. 1286.

[563] Έμαν. Μανωλακάκης, Καρπαθιακά, p. 130.

[564] Πολίτης, Παραδόσεις i. p. 344.

[565] Слово ζωτικά, которое иногда можно услышать на Кикладах, как я подозреваю, является всего лишь испорченной формой ξωτικά (о котором см. выше, с. 67); некоторые писатели, однако, выводят его из корня ζάω. Но, во всяком случае, в употреблении оно обозначает тот же класс существ, что и более распространенная форма ξωτικά.

[566] *op. cit.* сар. х. На самом деле самое раннее упоминание о Калликанцари, которое я нашел, встречается в *La description et histoire de l'island de Scios ou Chios* Иеросмаха Юстиниана, р. 61, где он говорит: *Ils tiennent ... qu'il y a de certains esprits qui courent par les grands chemins, et sont nommez Calican, Saros*. Но поскольку он не записал правильно даже имя, его утверждение о том, что эти существа - *esprits*, не имеет большого веса в сравнении с утверждением Льва Аллатия.

[567] *Das Volksleben*, p. 143.

[568] Παραδόσεις, I. стр. 331-81, и II. стр. 1242-4.

[569] Πολίτης, Παραδ. II. 1257.

[570] *The Cyclades*, pp. 360 и 388. Бент, по-видимому, не знал обычной формы καλλικάντζαροι.

[571] Abbott, *Maced. Folklore*, p. 73.

[572] Λαμπρίδης, Ζαγοριακά, p. 209.

[573] В этом, обычном, смысле слово дважды встречается в "*Popularia Carm.*" Пассова. № 142 и 200. См. также его указатель, s.v. καλιουντσήδαις. Турки сами заимствовали слово *qālīoum* (наш "галеон") у франков.

[574] Πολίτης, Παραδ. II. стр. 1242 и 1244.

[575] *Das Volksleben*, p. 144.

[576] Шмидт, надо сказать, сомневался в существовании этой формы.

[577] В Bianchi, *Dict. Turc-fr.* II. p. 469, переведено "loup-garou", Schmidt, *l.c.*

[578] Schmidt, *l.c.* note 2, "esclave de la plus mauvaise espèce".

[579] Предыдущие отношения между Джустиниани, которые контролировали генуэзскую чартерную компанию на Хиосе, и Османской империей, по-видимому, были чисто торговыми.

[580] Цитируется по Leo Allat. *de quor. Graec. opinat.* сар. ix. и полностью опубликовано Σάθας.

[581] Если информация Суидаса была именно такого происхождения, что кажется почти несомненным ввиду ее неточности, его дата не может быть более ранней, чем дата Пселла (флор. ок. 1050 г.).

[582] d'Arnis, *Lexicon Med. et Infim. Latin.*, объясняет *babuztus* (с другими формами *babulus*, *baburrus* и *baburcus*) словами *stultus*, *insanus*.

[583] J. B. Navon, *Rouz Namé*, в периодическом издании *Fundgruben Orients*, Vienna, 1814, vol. IV. p. 146, цитируется по Πολίτης, Παραδόσεις, II. p. 1249, note 1.

[584] Ἄτακτα, IV. p. 211.

[585] В периодическом издании Πανδώρα, 1866, XVI. p. 453.

[586] Μελέτη, p. 73, note 6.

[587] Παραδόσεις, II. pp. 1252-3.

[588] Слово καλίκι или καλίγι является уменьшительной формой от латинского *caliga*. Кроме своего первоначального значения "обувь", оно приобрело теперь смысл "копыто". Очевидно, что переход произошел через значение 'подковывать лошадь', о чем свидетельствует глагол καλιγόνω, 'я подковываю лошадь'.

[589] Это слово должно быть написано с β, чтобы дать v-звук u после ε. ε падает, и u не может быть использован отдельно, поскольку кроме как после α и ε он звучит как гласный.

[590] Политес поддерживает это значение, выводя *baboutzicarios* (о котором см. выше, стр. 217) из παποῦτσι (араб. *bābouch*) "обувь", но неохотно отказывается принять отождествление καλιοντζής (выше, стр. 215) с γαλόντζης, изготовителем γαλόντσας или "деревянной обуви". Παραδ. II. 1253.

[591] Их греческий характер сильно подчеркивает Бальзамон, стр. 230-1. (Том 137 Migne, *Patrol. Gr.-Lat.*)

[592] *loc. cit.*

[593] Photius, *Biblioth.* 254, pp. 468-9, ed. Bekker, μισαράς καὶ μισαφόνους τελετάς.

[594] *Ibid.* δαιμονιώδης καὶ βδελυκτὴ ἐορτή.

[595] *Ibid.* ὡς ἐνθέμοις ἔργοις τοῖς ἀθεμίτοις καλλωπιζόμενοι.

[596] Usener, *Acta S. Timothei*, p. 11 (Bonn).

[597] Migne, *Patrol. Gr.-Lat.* Vol. 40, p. 220.

[598] Edited by Cumont.

[599] Balsamon, *loc. cit.*

[600] Παραδόσεις, II. pp. 1273-4. Этой работе я обязан большинством примеров этих празднований во время "двенадцати дней".

[601] *Annual of the British School at Athens*, VI. p. 125.

[602] Abbott, *Macedonian Folklore*, p. 31.

[603] R. M. Dawkins, in *Journal of Hellenic Studies*, Vol. 26, Part II. (1906), p. 193.

[604] Dawkins, *op. cit.* p. 201, ссылаясь на памфлет, περὶ τῶν ἀναστεναρίων καὶ ἄλλων τινῶν παραδόξων ἐθίμων καὶ προλήψεων, ὑπὸ Ἀ. Χουρμουρζιάδου, Константинополь, 1873, с. 22.

[605] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθ. III. p. 162.

[606] *loc. cit.*

[607] Это слово, по моему опыту, безусловно, редкое, и в лексиконе Скарлатоса оно не приводится. Но оно встречается, например, в народном предании из Фессалии о калликанцари, в Πολίτης, Παραδόσεις, I. p. 356.

[608] Λεξικὸν τῆς καθ' ἡμᾶς Ἑλληνικῆς διαλέκτου, s.v. κατσιασμένος.

[609] Plutarch, *de εἰ apud Delphos*, 9 (p. 389).

[610] Balsamon, p. 231 (Migne, *Patrol. Gr.-Lat.* Vol. 137).

[611] Ulpian, *ad Dem.* p. 294. Ср. также Balsamon, *loc. cit.*

[612] Müller and Donaldson, *History of the Literature of Ancient Greece*, I. p. 382.

[613] Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquities*, s.v. *Dionysia*.

[614] См. выше, p. 151.

[615] Я пишу *d* на месте греческого *τ*, который, когда следует за *v*, всегда имеет звук английского *d*.

[616] Вероятно, оно образовано от τέντα, "палатка", которое явно происходит от латинского. Некоторые, однако, выводят его непосредственно из древнегреческого τιταί. Гк τιταίνω. Вопрос о происхождении, однако, не влияет на мою иллюстрацию более позднего изменения *τ* в *τσ*.

[617] Услышано в Sciathos и любезно сообщено мне г-ном A. J. B. Wace.

[618] Pliny, *Nat. Hist.* xxv. 6; Dioscor. v. 45; Sophocles Byzant. *Lexicon*, s.v. ἄρκεύθινος οἶνος.

[619] Marcellus Empir., cap. 20 (p. 139).

[620] *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 380.

[621] Lucian, *Zeuxis*, cap. 6.

[622] Nonnus, *Dionys.* 13. 44 καὶ λασίων Σατύρων, Κενταυρίδος αἷμα γενέθλης. Этой ссылкой я обязан мисс Харрисон, *l. c.*

[623] *Iliad*, II. 743.

[624] Lucian, *Zeuxis*, cap. 5.

[625] Isaiah xxxiv. 14.

[626] Я, конечно, не могу абсолютно утверждать, что это слово вымерло во всех диалектах даже сейчас; но единственный намек на его использование, который я могу найти, содержится в рассказе из сборника Хана (*Alban. und Griech. Märch.* II. 189), где в немецком переводе есть странное слово "Wolfsmann".

[627] *Pyth.* III. 1-4.

[628] *Ibid.* IV. 115.

[629] *Ibid.* IV. 119.

[630] *Ibid.* III. 45.

- [631] *Pyth.* II. 29.
- [632] *Pyth.* II. 42-48.
- [633] Гесиод, *Щит Геракла*, 178-188.
- [634] *Hom. Il.* I. 262-8.
- [635] *Hom. Il.* II. 743.
- [636] *Il.* XI. 832.
- [637] *Ibid.*
- [638] *Il.* IV. 219.
- [639] *Hom. Od.* XXI. 303.
- [640] *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 382.
- [641] *Early Age of Greece*, I. pp. 173 ff.
- [642] *Pyth.* IV. 80.
- [643] *Pyth.* III. 45.
- [644] *Early Age of Greece*, I. pp. 175-6.
- [645] Ridgeway, *Early Age of Greece*, I. p. 178.
- [646] *De bello Gothico*, IV. 20 (Niebuhr, 1833, p. 565).
- [647] *Early Age of Greece*, I. pp. 177-8.
- [648] *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 382.
- [649] Ridgeway, *Early Age of Greece*, I. p. 174. Ваза, о которой идет речь, изображена Колвином в *Journ. of Hellenic Studies*, Vol. I. p. 131, Pl. 2, и мисс Харрисон, *Prolegomena* etc. p. 384.
- [650] Pind. *Pyth.* III. 45 ff. (перевод Майерса).
- [651] Pind. *Pyth.* IX. 31 ff.
- [652] *Primitive Culture*, Vol. I. p. 308. Массу примеров см. на с. 308-315.
- [653] *Op. cit.* I. p. 312.
- [654] Verg. *Ecl.* VIII. 95.
- [655] Hesiod, *Shield of Heracles*, 178 ff. Ср. также имена Ἀγρίος и Ἐλάτος (предполагая ἐλάτη, ель, из которой было сделано их оружие) в Apollodor. II. 5. 4. Имя Ἀσβόλος у Гесиода, означающее "сажа", я не могу истолковать; ибо трудно предположить, что древние кентавры, подобно калликанцари, спускались по дымоходу. Но, возможно, это слово испорчено; ведь Овидий (*Met.* XII. 307) упоминает среди кентавров авгура Астилуса.
- [656] Ср. Miss J. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 383-4.
- [657] Paus. VIII. 42. 1-4. Ср. VIII. 25. 5.
- [658] Apollodorus, II. 5. 4.

[659] Πολίτης, Παραδόσεις, I. p. 339.

[660] Рассказы о том, что они приходят готовить лягушек и т. д. у очагов людей, встречаются, но только подтверждают общее мнение, что у них нет своих костров, на которых они могли бы готовить, и они вообще боятся огня.

[661] Πολίτης, Παραδόσεις, II. pp. 1297 и 1337.

[662] Смещение ударения связано с синтаксисом слогов -ει-α, произносимых теперь как -уά.

[663] Du Cange, s.v. στοιχεῖον.

[664] Coloss. ii. 3 и 20; Galat. iv. 3 и 9.

[665] Galat. iv. 9.

[666] Passow, *Popul. Carm.* no. 524. Согласно Σκαρλάτος (Λεξικόν, s.v.) στοιχειόν иногда является термином оскорбления; на этом утверждении я основываю свое толкование народной песни.

[667] Du Cange, s.v.

[668] Du Cange, s.v.

[669] Georg. Cedrenus (ок. 1050 г.) *Historiarum Compendium*, p. 197 (изд. Париж).

[670] Cedrenus, *ibid.*

[671] στοιχεῖον pro eo quod τέλεσμα (откуда в арабском переводе наш "талисман") vocant Graeci, usurpant alii. Du Cange, *ibid.*

[672] Codinus (XV в.), *de Originibus Constantinop.* p. 30 (ed. Paris) § 63.

[673] Codinus, *ibid.* p. 20. § 39.

[674] *De quor. Graec. opinat.* cap. XXI.

[675] Актив глагола сохранился также в особом значении, о котором см. ниже, с. 267. Современная форма - στοιχειόνω: ср. δηλόνω для δηλόω и т. д.

[676] См. выше, с. 69.

[677] Verg. *Aen.* V. 84 и далее.

[678] Гомеровский гимн Афродите, 272. Ср. выше, с. 156.

[679] *De quor. Graec. opinat.* cap. XXI.

[680] B. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 185.

[681] Т.е. οἰκοκύριος, с начальным ν, присоединенным (первым в винительном падеже) от предшествующего артикля (τὸν). Это обычное слово, означающее "хозяин дома".

[682] т. е. δαίμων τοῦ τόπου. Это слово используется на Кифоне и Кипре. Ср. Βάλληνδας, Κυθνιακά, p. 124. Σακελλάριος, Κυπριακά, III. p. 286.

[683] Подробные рассказы об этом см. в Leo Allatius, *l. c.*, B. Schmidt, *op. cit.* pp. 186, 187.

[684] *Char.* 16.

- [685] Suidas, s.v. οἰωνιστική и Ξενοκράτης.
- [686] s.v. ὄφιν οἰκουρόν.
- [687] VIII. 41.
- [688] Cp. Passow, *Popul. Carm.*, Index, s.v. στοιχεῖον.
- [689] Πολίτης, Μελέτη, p. 134.
- [690] Πολίτης, *l. c.*
- [691] Καμπούρογλου, Ἱστ. τῶν Ἀθην. III. p. 155.
- [692] Καμπούρογλου, *op. cit.* I. 226.
- [693] Например, Passow, *Popul. Carm.* nos. 511, 512.
- [694] Ἀντωνιάδης, Κρητηῖς, p. 247 (из Πολίτης, *op. cit.* p. 141).
- [695] Πολίτης, *ibid.*
- [696] Ἰατρίδης, Συλλογὴ δημοτ. ἀσμάτων, pp. 28-30 (Πολίτης, *ibid.*).
- [697] W. H. D. Rouse в *Folklore*, June, 1899 (Vol. x. no. 2), pp. 182 ff.
- [698] Passow, no. 511, и Ζαμπέλιος, Ἄσματα δημοτικὰ τῆς Ἑλλάδος, p. 757.
- [699] So Bern. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 196. Ἰατρίδης, Συλλογὴ δημοτ. ἀσμάτων, p. 93, упоминает также собаку.
- [700] Также в Закинфе и Кефалонии. Берн. Schmidt, *op. cit.* p. 196.
- [701] Например, в Cimolus, Bent, *The Cyclades*, p. 45.
- [702] Cp. Ricaut, *Hist. de l'église grecque*, pp. 369-70.
- [703] Καμπούρογλου, Ἱστ. τῶν Ἀθην. III. p. 148.
- [704] *The Cyclades*, p. 132.
- [705] Πολίτης, Μελέτη, p. 138.
- [706] Ricaut, *Hist. de l'église grecque*, p. 367 (от Πολίτης, *ibid.*).
- [707] Ἰατρίδης, Συλλογὴ δημοτ. ἀσμάτων, p. 28.
- [708] *Das Volksleben*, p. 196, прим. 2.
- [709] Со времени написания этой статьи в мои руки попала новая работа профессора Политеса (Μελέται περὶ τοῦ βίου καὶ τῆς γλώσσης τοῦ Ἑλληνικοῦ λαοῦ, Παραδόσεις), и я нахожу, что он изменил свои взгляды. Ср. ниже, с. 272-3, где я вставляю предложение, сделанное Политесом, *op. cit.* II. p. 1089.
- [710] Suidas, Λεξικόν, s.v. Μάμας. Это утверждение подтверждается Кодином, περὶ θεαμάτων, p. 30, который добавляет к человеческим жертвам "множество овец, волов и птиц". Из Πολίτης, Μελέτη, p. 141, прим. 1.
- [711] Hom. *Il.* VII. 442 ff.

[712] Hom. *Il.* XII. 3-33.

[713] См. ниже, с. 273.

[714] *Agam.* 214.

[715] *Агам.* 1418.

[716] IV. 9. 1-5.

[717] VI. 20. 2-5.

[718] Porphyrius, *De abstinencia*, II. 56. Плутарх, *Фемистокл*, 13.

[719] Этот взгляд на историю я беру из Πολίτης, Παραδόσεις, II. p. 1089.

[720] V. 4. 4.

[721] *Pausanias' Description of Greece*, III. p. 468.

[722] Pausanias, I. 26. 1.

[723] Schol. ad Aristoph. *Nubes*, 508.

[724] Miss Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 327 ff.

[725] См. Roscher, *Lexicon d. Mythol.* I. 2468 ff.

[726] Lucian, *Alexander vel Pseudomantis*, cap. XIV.

[727] См. Miss Jane Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 17-20, где воспроизведены два рельефа, о которых идет речь.

[728] Баллады на эту тему см. в Πολίτης, Μελέτη, p. 133, и Ἀραβάντινος, Συλλογὴ δημοδῶν ᾠμάτων τῆς Ἠπείρου, no. 451.

[729] Bern. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 197.

[730] *Ibid.* p. 198.

[731] Он использовал форму среднего рода, τὰ ἀράπια, которую я больше нигде не встречал.

[732] О подобном способе укладки *вриколей* сообщает с Самоса Πολίτης (Παραδόσεις, I. 580). В этом случае волшебник "брал трех телят, рожденных в один день, и трижды водил их вокруг церковного двора, произнося какие-то магические слова".

[733] ὁ βωδοκέφαλος. Рассказ, который я привожу, не является дословным отчетом о том, что я слышал; как обычно, я должен был полагаться на свою память в то время и делать заметки впоследствии.

[734] Это форма, которую я слышал, постоянно использовалась на острове вместо более распространенной ποτάμι (τὸ).

[735] Однако это, должно быть, произошло до середины XVII века; ибо в истории острова, опубликованной в 1657 году, говорится: "cette Isle ... n'est arrousée d'aucun ruisseau ou fontaine. Père François Richard, *Relation de ce qui s'est passé à Santorini*, p. 35.

[736] Soph. *Trach.* 10 ff.

[737] Образовано от древнего δράκων как Χάρος и Χάρонτας от Χάρων. Ср. выше, с. 98. Существует женский род δρακόντισσα или δράκισσα.

[738] Ср. Philostr. *Vit. Apollon.* III. 8. Aelian, *de natur. anim.* XVI. 39. Берн. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 191.

[739] Только одна разновидность драконов, χαμοδράκι или "земляной дракон", часто бывает безвредной. Он имеет пастушеские вкусы и общается с овцами и козами, а среди пастухов более известен своей распушенностью, чем какими-либо другими качествами.

[740] Артем. *Oneirocr.* II. 13 (p. 101). Ср. Фест, 67, 13.

[741] Lucian, *Philopseudes*, cap. XXXII. Зенобий, *Cent.* II. 1. В одной из историй Калликанцарос подверг такому же наказанию повитуху, которая обманула его, заставив поверить, что его новорожденный ребенок мужского пола. Отослав ее с полным мешком золота, он обнаружил ее обман, а когда она вернулась домой, золото превратилось в пепел. См. выше, с. 199.

[742] Ἀδαμάντιος Ἰ. Ἀδαμαντίου, Τηνιακά (впервые опубликовано в Δελτίον τῆς Ἱστορ. καὶ Ἐθνολ. Ἑταιρίας τῆς Ἑλλάδος, Vol. V. pp. 277 sqq.).

[743] Первую половину этой истории см. выше, с. 183.

[744] ἀθάνατο νερό, *op. cit.* pp. 299 и 315.

[745] Например, ἀθάνατα μήλα, "бессмертные яблоки", указ. соч. стр. 311 и 316. ἀθάνατο καρποῦζι, "бессмертный арбуз", стр. 297 и 315. ἀθάνατο γαροῦφαλο, "бессмертный цветок гилли", с. 317. Перевод этого слова я привел правильно, но крестьяне по всей Греции называют этим именем почти любой яркий и ароматный цветок.

[746] См. выше, с. 137.

[747] Ср. выше, с. 143-4.

[748] *Glossar. med. et infim. Graecitatis* (p. 1541), s.v. τελώνιον.

[749] *Ibid.*, Damasc. Hierodias. *Serm.* 3.

[750] Там же, Maximus Cythaer. *Episc.*

[751] Там же, Георг. Hamartolus.

[752] τελώννας καὶ διαλόγους (за что я читаю δικολόγους у Bern. Schmidt, *das Volksleben*, p. 172).

[753] *Ibid.*, *Euchologium*.

[754] Luke xii. 20.

[755] Du Cange, *ibid.* τελωνάρχαι, λογοθέται, πρακτοψηφισταί, etc.

[756] См. выше, с. 110.

[757] Κωνστ. Κανελλάκης, Χιακά Ἀνάλεκτα, pp. 362-3.

[758] Ἰ. Σ. Ἀρχέλαος, ἡ Σινασός, p. 81.

[759] См. выше, с. 109.

[760] Свидетельство того же мнения приводит Дю Канж (s.v. τελώνιον) из анонимного астрономического труда.

[761] Ссылки см. в Preller, *Griech. Mythol.* II. 105-6.

[762] Villoison, *Annales des voyages*, II. p. 180, цитируется В. Schmidt, *das Volksleben*, p. 174, прим. 4.

[763] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθην. III. p. 166.

[764] *Voyage de la Grèce*, VI. p. 154.

[765] *Das Volksleben*, p. 173.

[766] *Griech. Märch.* Vol. II. no. 64.

[767] Ср. Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθηναίων, III. p. 77.

[768] Ср. выше, с. 53.

[769] Об этом термине см. выше, с. 204.

[770] В. Schmidt, *Das Volksleben*, p. 180.

[771] *Ibid.* note 6.

[772] *Op. cit.* p. 181.

[773] *Op. cit.* p. 181.

[774] *Op. cit.* p. 182.

[775] Я не могу поручиться за точность этого перевода. Возможно, это слово означает "его тень была растоптана", и ему был причинен косвенный вред через травму, нанесенную его тени-гению.

[776] Hom. *Il.* XXIII. 79.

[777] *Il.* XVIII. 535-8.

[778] Plato, *Phaedo*, p. 107 D.

[779] *Rep.* p. 617 D, E. Cf. 620 D, E.

[780] Meineke, *Fragm. Com. Graec.* IV. p. 238.

[781] Theocr. IV. 40.

[782] Я, конечно, не хочу сказать, что в повседневном употреблении этих слов мысль о гении-хранителе присутствовала в умах людей; но первое их образование могло возникнуть только из этого убеждения.

[783] *Aen.* VI. 743.

[784] Plato, *Theag.* 128 D.

[785] *Ibid.* E.

[786] И Платон (*Apol.* 40 A), и Ксенофонт (*Mem.* I. 1. 2-4), сравнивают беседу Сократа со своим гением с *μαντική* или "вдохновением".

[787] Гесиод, *Труды и дни*, 185, с чтением οὐδὲ θεῶν ὅπα εἰδότες.

[788] Βάκχος и Βάκχη, ср. Eur. *H. F.* 1119.

[789] *De divinatione*, I. 3.

[790] *op. cit.* I. 18.

[791] *Prom. Vinc.* 485-99.

[792] Suid. *Lex.* s.v. οἰωνιστική.

[793] Cic. *de Divin.* I. 4.

[794] *Ibid.* I. 6 и 18.

[795] Выше, стр. 281.

[796] Ср. Лукиан, *Филопсевды*, 19 и 20.

[797] См. выше с. 60.

[798] Nov. 26.

[799] Καμπούρογλου, *Ἱστορία τῶν Ἀθηναίων*, III. p. 19.

[800] Ср. Cic. *de Divinat.* I. 18.

[801] Смещение ударения любопытно. Возможно, это какой-то результат диалекта, но он не объясняется.

[802] Например, Hom. *Od.* XVIII. 116.

[803] В середине лета. Название обычая ὁ κλήδονας иногда дается как титул самому святому; а по его готовности просвещать вопрошающих об их будущем жребии он именуется иногда ὁ Φανιστής (просветитель) и ὁ Ῥιζικός (от ῥίζικο, "жребий" или "судьба"), 'Ι. Σ. Ἀρχέλαος, ἡ Σινασός, p. 86.

[804] Sonnini de Magnoncourt, *Voyage en Grèce et en Turquie*, II. pp. 126-7.

[805] В *"Илиаде"* оно не встречается. Ср. Bouché Leclercq, *Hist. de la Divination*, I. p. 156.

[806] Hom. *Od.* XVII. 114 и далее. Ср. также *Od.* XX. 98 ff.

[807] Примеры см. в Herod. V. 72, VIII. 114, IX. 64, 91; Xenoph. *Anab.* I. 8. 16. Ср. Bouché Leclercq, *op. cit.* I. p. 157. Слово φήμη в некоторых из этих отрывков употребляется в смысле κληδών.

[808] Paus. VII. 22. 2, 3.

[809] Le Bas et Waddington, *Voyage Archéologique*, V. 1724^a.

[810] Paus. IX. 11. 7. Ср. Bouché Leclercq, *Hist. de la Divin.* I. p. 159 и II. p. 400.

[811] Paus. *ibid.*

[812] Надлежащая предосторожность предписывается двустышием: "στὸ δρόμο σὰν ἰδῆς παπᾶ, | κράτησ' τ' ἀρχίδῃα σου καλὰ. *Si per viam sacerdoti occures, testiculos tuos teneto.*

[813] γαῖδοῦρι με συμπάθειο, 'осел, с вашего позволения'. Так же часто при упоминании числа "три", а иногда и "пять".

[814] Aristoph. *Aves*, 720.

[815] *Eccles.* 792.

[816] Theophr. *Char.* 16. 1.

[817] *Ibid.*

[818] Указ. соч. С. 16. 3.

[819] Ср. Suidas, s.v. οἰωνιστική.

[820] Bouché Leclercq, *op. cit.* I. p. 129.

[821] Предполагая происхождение от οἶος, как υἱωνός от υἱός, κοινωνός от κοινός.

[822] Plutarch, *de solertia animalium*, cap. 20 (p. 975).

[823] Bouché Leclercq, *Hist. de la Divin.* I. p. 133-4.

[824] Например, Hom. *Il.* XXIV. 310.

[825] Hom. *Il.* VIII. 247.

[826] *Etymol. Magn.* p. 619, s.v. οἰωνοπόλος.

[827] Apoll. Rhod. III. 930.

[828] Ovid, *Metam.* II. 548 sqq.

[829] Hom. *Od.* XV. 526.

[830] Hom. *Il.* X. 274.

[831] Plutarch, *Pyth. Orac.* cap. 22.

[832] *Paroemiogr.* Graec. I. pp. 228, 231, 352.

[833] περὶ ὠμοπλατοσκοπίας καὶ οἰωνοσκοπίας.

[834] Suid., *Lexicon*, s.v. οἰωνιστική.

[835] *op. cit.* § 2.

[836] Ср. Bouché Leclercq, *op. cit.* I. p. 140, прим. 2.

[837] Гесиод, *Труды и дни*, 745.

[838] Идентификация птиц, названных даже самыми умными крестьянами, неизбежно вызывает сомнения. Название κουκουβάγια, по-видимому, является ономотопеей, предполагающей улюлюканье совы, но в целом относится к коричневой сове.

[839] Указ. соч. § 2.

[840] В диалектах Скироса и других островов Эгейского моря к перед звуками ε и ι регулярно смягчается до τσ. ρ, как часто, подвергается метатезе.

[841] Hom. *Od.* XV. 524 и далее.

[842] Производное от χαρά, вместо Χάρος, и πουλί возможно, но менее вероятно. Тогда это было бы эвфемистическое название, "птица радости". Сова по имени στρίγλοποῦλι (о которой см. выше, с. 180), по-видимому, является полумифической птицей, обитающей главным образом в Аиде; возможно, она идентична "птице Харона".

[843] Ср. Ἑμαν. Μανωλακάκης, Καρπαθιακά, p. 126.

[844] *Il.* VII. 184.

[845] *Od.* XVII. 365.

[846] *Il.* I. 597.

[847] Βικέντιος Κορνάρος, Ἑρωτόκριτος, p. 320.

[848] Aristot. *Hist. An.* IX. 1.

[849] Ср. Aesch. 24 сентября, Soph. *Antig.* 999 sqq.

[850] Origen, *contra Cels.* IV. 88.

[851] Гомеровский гимн Деметре, 46.

[852] Например, Passow, *Popul. Carm.* nos. 122, 123, 213, 232, 234, 235, 251 *et passim*.

[853] А. Любер в монографии *Die Vögel in den historischen Liedern der Neugriechen*, pp. 6 ff., отмечает невозможность определить во многих случаях, имеется ли в виду настоящая птица или разведчик.

[854] Passow, *Popul. Carm.* no. 415, vv. 5-7. Ср. 413, 414.

[855] *Ibid.* no. 410.

[856] ξεφτέρι (вероятно, уменьшительное от ὀξύπτερος), "сокол", - излюбленное имя воина, так же как более скромное πουλί, "птица", используется для "разведчика".

[857] Со ссылкой на египетские войска Ибрагима.

[858] Passow, *Popul. Carm.* no. 256.

[859] Cic. *de Divin.* I. 52, II. 12, 15, 16, 17. Ср. Bouché Leclercq, *Hist. de la Divin.* I. p. 167.

[860] Plato, *Tim.* 71 с.

[861] Philostr. *Vit. Apollon.* VIII. 7. 49-52. Ср. Bouché Leclercq, *op. cit.* I. p. 168.

[862] Авторитеты по этому вопросу см. в Bouché Leclercq, *op. cit.* I. p. 170.

[863] Cf. *ibid.* p. 169.

[864] К. О. Мюллер (*die Etrusker*, II. p. 187) относит введение этого обычая к шестому веку до н.э.

[865] Bybilakis, *Neugriechisches Leben*, p. 49 (1840).

[866] Περί ὤμοπлатοσκοπίας καὶ οἰωνοσκοπίας, § 1.

[867] Λαμπρίδης, Заγοριακά, р. 210. Подробности не приводятся.

[868] Λαμπρίδης, Заγοριακά, р. 176.

[869] На самом деле писатель не упоминает эти две вещи в связи. Он принадлежит к тому классу современных греческих писателей, которые демонстрируют свою интеллектуальную эмансипацию, порицая или высмеивая народные суеверия, и тратят на это столько энергии, что не замечают таких интересных моментов. Но поскольку маловероятно, что крестьяне Эпира едят мясо чаще, чем другие греческие крестьяне, связь между жертвоприношением и гаданием можно, я думаю, предположить.

[870] Некоторые подробности этого искусства, практикуемого в Македонии, приведены в Abbott, *Macedonian Folklore*, р. 96. Но, поскольку они могут быть частично обусловлены албанским влиянием, я не использовал их.

[871] Περί ὤμοπлатοσκοπίας к.т.λ. l. с.

[872] Чтение ἄλλα γὰρ для ἀλλὰ γὰρ из Codex Vindobonensis, как опубликовано в *Philologus*, 1853, р. 166.

[873] Это слово - ῥάχις. По отношению к телу оно обычно означает "позвоночник", но может использоваться для обозначения любого хребта (как у холма), так и здесь, я полагаю, для обозначения костного хребта вдоль лопатки.

[874] Так я понимаю несколько неясное предложение: εἰ μὲν γὰρ μεταξὺ τοῦ ὤμοπλάτου δύο ὑμένες ἐξ ἀμφοτέρων μερῶν τῆς ῥάχεως к.т.λ., предполагая οἱ перед μεταξὺ, где Codex Vindob. имеет испорченное εἰ.

[875] *Prom. Vincit.* 493.

[876] Pausan. VI. 2. 5.

[877] Tatian, *adv. Graecos*, I. Cp. Bouché Leclercq, *Hist. de la Divin.* I. р. 170.

[878] В Загорионе в Эпире барана приносят в жертву при входе невесты в ее новый дом (ср. жертвоприношение петуха, о котором говорится ниже). Λαμπρίδης, Заγοριακά, р. 183.

[879] Curtius Wachsmuth, *Das alte Griechenland im Neuen*, р. 86.

[880] В Македонии ласка, наоборот, считается хорошим предзнаменованием. Abbott, *Macedonian Folklore*, р. 108.

[881] Λαμπρίδης, Заγοριακά, р. 203.

[882] Theophr. *Char.* 16.

[883] Theocr. *Id.* II. 35.

[884] Так было и в древности, по-видимому, согласно Проперцию IV. (V.) 3. 60; Овидий (*Heroid.* XIX. 151), напротив, считает это хорошим предзнаменованием.

[885] Theocr. *Id.* III. 37 ἄλλεται ὀφθαλμός μευ ὁ δεξιός- ἄρα γ' ἰδῆσῶ | αὐτάν; порядок слов, как видно, оправдывает то ударение, которое я сделал на δεξιός и на αὐτάν.

[886] *Dialog. Meretric.* 9. 2.

[887] Значение правого и левого в этом случае в Македонии меняется на противоположное (ср. Abbott, *Macedonian Folklore*, p. 112). Но во всех этих случаях я привожу только то, что, как я обнаружил, является наиболее распространенной формой этого суеверия в Греции в целом.

[888] Abbott, *Macedonian Folklore*, p. 111.

[889] Слово ψοφῶ правильно употреблять только в отношении смерти животных.

[890] ἐπέπταρε πᾶσιν ἔπεσσιν.

[891] Hom. *Od.* XVII. 539 ff. Ср. Xenoph. *Anab.* III. 2. 9 и Catull. XLV. 9 и 18.

[892] См. выше, с. 304.

[893] Καμπούρογλου, Ἰστ. τῶν Ἀθηναίων, III. p. 22.

[894] Например, при оракуле Гермеса Агорея в Ферах вопрошающий совершал всю требуемую церемонию и получал ответ без вмешательства жреца или провидца. Ср. выше, с. 305.

[895] См. выше, с. 121.

[896] См. выше, с. 55.

[897] Ср. статью Ἀντ. Μηλιαράκης, τὸ ἐν Ἀμοργῷ Μαντεῖον τοῦ Ἀγίου Γεωργίου τοῦ Βαλσαμίτου, in *Περιοδικὸν τῆς Ἑστίας*, no. 411, 13 Nov. 1883.

[898] Le Père Robert (Sauger), *Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel* (Paris, 1699) pp. 196-198. Ср. Tournefort, *Voyage du Levant*, I. pp. 281 ff.; Sonnini de Magnoncourt, *Voyage en Grèce et en Turquie*, vol. I. p. 290.

[899] Bouché Leclercq, *Hist. de la Divin.* I. p. 187.

[900] Pausan. III. 23. 8.

[901] *De sacrificiis*, p. 12.

[902] *Ibid.* cap. 2.

[903] Plato, *Sympos.* p. 188.

[904] Hom. *Il.* IX. 497 ff.

[905] См. выше, с. 322-3 и 326.

[906] См. выше, стр. 265.

[907] См. выше, с. 58-9.

[908] Древние жертвоприношения такого типа, как найденные в Эпидавре, не следует, я думаю, объединять в группу благодарственных жертв; многие из них, вероятно, принадлежали к умиловительному классу.

[909] См. выше, с. 121.

[910] См. выше, с. 145.

[911] См. выше, с. 201.

[912] Ранее (и впоследствии) называлась Тера.

[913] Le père Richard, *Relation de ce qui s'est passé à Sant-Erini*, p. 23.

[914] Он называл ее ὄρος τοῦ ἁγίου Στεφάνου; но тот факт, что на острове есть только эта гора и что на ней до сих пор стоит часовня Святого Стефана, ставит эту идентификацию вне всяких сомнений.

[915] Эта фраза, записанная мною по памяти вместе с остальным рассказом сразу после интервью, как мне кажется, дословно точна. Слова старика были ἔσκεφτήκαμε λοιπὸν κι' ἀποφασίσαμε νὰ στείλουμε ἄνθρωπο 'στὸν Ἅγι' Νικόλα, γιὰ νὰ τον παρακαλέσῃ νὰ ἐπιτυχαίνουνε τὰ καράβια μας στὸν πόλεμο.

[916] См. выше, с. 55.

[917] Термин ὁ θεός не мог относиться к святому Николаю; хотя святые практически считаются богами, о них так не говорят. См. выше, с. 42 и далее.

[918] Plutarch, *Pelop.* 21 (p. 229).

[919] Porph. *de Abstin.* 27 и 54.

[920] Tzet. *Hist.* XXIII. 726 ff.

[921] Ср. Πολίτης, Μελέτη, II. p. 341.

[922] Ραζέλης, Μυρολόγια, p. 16. Πολίτης, Μελέτη, II. 343.

[923] *Popul. Carm.* no. 373.

[924] Ραζέλης, Μυρολόγια, p. 36. Ср. Πολίτης, Μελέτη, II. p. 342. Строка гласит: μαντατοφόρος φρόνιμος 'ποῦ πᾶει 'στὸν κάτω κόσμο.

[925] Eur. *Hec.* 422-3.

[926] Verg. *Aen.* II. 547 sqq.

[927] Diodor. Sic. V. 28.

[928] Например, Fauriel, *Chants de la Grèce Moderne, Discours Prélimin.* p. 39. Rennell Rodd, *Customs and Lore of Mod. Greece*, p. 129.

[929] Dora d'Istria, *Les Femmes en Orient*, Bk. III. Letter 2.

[930] Plutarch, *Vita Solon.* 20.

[931] Hom. *Il.* XXIV. 719-775.

[932] Plato, *Leg.* VII. p. 801.

[933] Эдикт 1662 г., сохранившийся в архиве (ἀρχαιοφυλακεῖον) Занте, был показан и истолкован мне монс. Λεωνίδας Χ. Ζώης, чью любезность я хочу здесь отметить. Эти записи содержат много ценного материала для изучения периода венецианского господства в Гептанесе.

[934] Soph. *Antig.* 29; Eur. *Hec.* 30; ср. также Soph. *Antig.* 203-4 τάφῳ μήτε κτερίζειν, μήτε κωκῦσαί τινα, и *Philoct.* 360.

[935] Hom. *Il.* XIX. 301-2.

[936] Κωνστ. Κανελλάκης, *Χιακὰ Ἀνάλεκτα*, pp. 335-6.

[937] См. ниже, с. 555 и далее.

[938] Herodot. IV. 94.

[939] О доказательствах см. Miss Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 96 ff.

[940] Ср. Paus. VIII. 38. 7 и Porphy. *de abstinencia*, II. 27.

[941] Paus. VIII. 2. 6 и VIII. 38. 7 и примечание Фрейзера *ad loc.*

[942] Paus. VIII. 38. 7.

[943] Tylor, *Primitive Culture*, I. p. 458.

[944] Tylor, *Primitive Culture*, I. p. 462.

[945] См. выше, с. 264.

[946] Paus. VIII. 38. 7.

[947] Schol. ad Ar. *Eq.* 1136 в объяснении слова δημόσιοι.

[948] Tzetzes, *Hist.* XXIII. 726 и далее, цитируя авторитет Гиппонакса по большинству вопросов.

[949] Miss Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, pp. 95 f.

[950] *op. cit.* p. 108.

[951] Serv. ad Verg. *Aen.* III. 75 в переводе мисс Харрисон, *op. cit.* p. 108.

[952] *op. cit.* p. 100.

[953] Luc. *Nek.* 7.

[954] Eur. *Phoen.* 944.

[955] *op. cit.* p. 100.

[956] *op. cit.* p. 108.

[957] Lysias, с. *Andoc.* 108. 4 в переводе мисс Харрисон, *op. cit.* p. 97.

[958] *Ran.* 734, *Equ.* 1405 и fragm. 532 (из Miss Harrison, *op. cit.* p. 97).

[959] Слышал от рыбака с Миконоса.

[960] Πολίτης, *Παραδόσεις*, I. pp. 573 и 593.

[961] Список диалектических форм, составленный Берном. Шмидтом (*das Volksleben der Neugriechen*, p. 158), включает в себя, кроме той, которую я принял как наиболее общую, следующие: βουρκόλακας, βρουκόλακας, βουρκούλακας, βουλκόλακας, βουθρόлаκας, βурдóлаκας, борбóлаκας. К ним можно добавить барβάлаκας из Сима (Πολίτης, *Παραδόσεις*, I.

601), βουρδούλακας, из Кифноса (Βάλληνας, Κυθνιακά, р. 125), и случайную уменьшительную форму, такую как βруκολάκι. В написании к часто удваивается.

[962] Множественное число на -οι, -ους, с ударением либо paroxytone, либо proparoxytone, также встречается.

[963] *De quorundam Graecorum opinionibus*, cap. 12 sqq.

[964] ὁποῦ τὸν ἐγνώριζε προτίτερα, leg. ἐγνώριζαν.

[965] Об этих поминальных службах (μνημόσυνα) и соответствующих погребальных блюдах (κόλλυβα) см. ниже, с. 534 и далее.

[966] Аллатий ссылается на *Turco-Grecia*, Bk 8, но я не могу найти этот отрывок.

[967] С этим описанием сравните фразу, использованную в недавнем афинском рассказе о вриколаках, σὰν τουλοῦμι, "как (растянутая) винная шкура", Πολίτης, Παραδ. I. 575.

[968] См. с. 339.

[969] *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable a Sant-Erini Isle de l'Archipel, depuis l'établissement des Peres de la compagnie de Jesus en icelle* (Paris, MDCLVII.), cap. XV. pp. 208-226.

[970] Во многих местах в настоящее время считается, что вриколаки (а иногда и другие сверхъестественные существа) не могут пересекать соленую воду. Поэтому часто считается достаточным похоронить (а не сжечь) труп на острове.

[971] Некоторые современные авторитеты утверждают, что турки, как считается, более подвержены превращению во вриколаков, чем христиане. Шмидт (*Das Volksleben*, р. 162), как мне кажется, преувеличивает эту точку зрения, которая, как я полагаю, встречается реже и более локальна, чем ее противоположность. Даже там, где она встречается, она не имеет большого значения, являясь простым изобретением священников для целей запугивания. См. ниже, с. 400 и 409.

[972] Очевидно, местная форма τουμπί (= τύμπανον, ср. Du Cange, *Med. et infim. Graec.*, s.v. τυμπανίτης), с метатезой носового. Ср. выше слово τυμπανιαῖος.

[973] К этой фразе я вернусь позже.

[974] leg. ἄσπρος.

[975] *Histoire nouvelle des anciens ducs et autres souverains de l'Archipel*, pp. 255-6 (Paris, 1699).

[976] *Voyage du Levant*, I. pp. 158 ff. (Lyon, 1717). Ср. также Salonis, *Voyage à Tine* (Paris, 1809), перевод Δ. Μ. Μαυρομαρᾶς, как Ἱστορία τῆς Τήνου, pp. 105 ff.

[977] Paul Lucas, *Voyage du Levant* (la Haye, 1705), vol. II. pp. 209-210.

[978] Ср. Tournefort, *Voyage du Levant*, I. p. 164 (Lyon, 1717).

[979] Ἀντών. Βάλληνας, Κυθνιακά, р. 125.

[980] Γρηγ. Παπαδοπετράκης, Ἱστορία τῶν Σφακίων, pp. 72-3.

[981] В примечании писатель указывает на соответствие числа священников, собирающихся для τὸ εὐχέλαιον, помазания больных елеем.

[982] Критское слово, используемое во всем этом отрывке, - καταχαν-ᾶς (множ. число -ᾶδες), о котором см. ниже, с. 382.

[983] διπλοσαραντίση. Я привел, как мне кажется, значение популярного слова, в остальном мне неизвестного.

[984] Ἄντ. Μηλιαράκης, Ὑπομνήματα περιγραφικὰ τῶν Κυκλάδων νήσων.-Ἄνδρος, Κέως, р. 56.

[985] Хорошие примеры можно найти в Bern. Schmidt, *Märchen*, etc., № 7, и Πολίτης, Παραδόσεις, I. 590 sqq.

[986] *The Cyclades*, р. 299.

[987] Πολίτης, Παραδόσεις, I. р. 577.

[988] *Ibid.*, р. 578.

[989] На Скиросе и на Кифносе, как я уже отмечал выше, это средство избавления уступило место более мягким средствам. Но в первом случае я слышал о довольно недавних случаях вампиризма, а во втором, согласно Βάλληνδας (Κυθνιακά, р. 125), до сих пор помнят имена нескольких человек (включая одну женщину), которые стали *вриколаками*.

[990] Сообщено мне из уст в уста в Майне.

[991] ἑορτοπιάσματα (см. выше, с. 208), которые, как принято считать, при жизни подвержены ликантропии, а после смерти сохраняют те же хищнические повадки, что и вампиры.

[992] Bern. Schmidt, *Das Volksleben*, р. 162 (из Араховой).

[993] Это поверье, по моему опыту, относится главным образом к Кикладам.

[994] Curt. Wachsmuth, *Das alte Griechenland im Neuen*, р. 117 (из Элиса).

[995] *Ibid.* р. 114 (из Элиса). Берн. Schmidt, *op. cit.* р. 162 (район Парнаса). Πολίτης, Παραδόσεις, I. 578 (Калаврита).

[996] *Das Volksleben der Neugriechen*, р. 170.

[997] Эта деривация рассмотрена и отвергнута Bern. Schmidt, *Das Volksleben* etc., р. 158.

[998] Ср. Miklosich, *Etym. Wörterbuch d. Slav. Spr.*, р. 380, s.v. *velkŭ, старославянск., vlъкъ, wolf.....

Старославянское, vlъкодлакъ; словенское, волкодлак, вукодлак, вулкодлак; болгарское, врѣколак; кр., вукодлак; серб., вукодлак; чеш., влкодлак; польск, вилькодлак; малорусский, волколак; белорусский, волколак; русский, волкулакъ; рум. ve lcolaк, ve rcolaк; алб., вурволак; ср. лит., вилкакис.

'Der vlъkodlak ist der Werwolf der Deutschen, woraus m. Lat. guerulfus, mannwolf, der in Wolfgestalt gespenstisch umgehende Mann.' Вторая половина соединения менее определенно идентифицируется с *dlaka*, старославянское, новославянское, сербское, = 'волос' (коровы или лошади).

За эту заметку я обязан любезности мистера Э. Х. Миннса из Пембрук-колледжа, Кембридж. Она подтверждает мнение, высказанное Б. Шмидтом, *Das Volksleben der Neugriechen*, р. 159.

[999] Bern. Schmidt, *Das Volksleben der Neugriechen*, р. 160 (с примечанием 1).

[1000] Ralston, *Songs of the Russian people*, p. 409.

[1001] Является ли это слово исконно славянским, остается неясным, но оно, во всяком случае, встречается во всех славянских языках и доказывается формами, которые оно приняло, что оно было в употреблении там в течение тысячи лет. Этой заметкой я также обязан моему другу, мистери Миннсу.

[1002] Abbott, *Macedonian Folklore*, p. 217.

[1003] *Das Volksleben d. Neugr.* p. 159.

[1004] *Ibid.* note 2.

[1005] Mannhardt's *Zeitschrift f. d. Mythol. und Sittenk.* IV. 195.

[1006] *Les Slaves de Turquie*, I. p. 69 (Paris, 1844).

[1007] Ср. выше, с. 183.

[1008] Ср. с. 183 и 208.

[1009] На Хиосе в настоящее время слово *vrykolakas* является общеупотребительным, за исключением того, что в деревне Пирги, из-за смешения *vrykolakes* и *callicantzari*, местное название последних применяется также к первым. Ср. Κανελλάκης, Χιακὰ Ἀνάλεκτα, p. 367, и см. выше p. 193.

[1010] Ἄντ. Βάλληνδας, Κυθνιακά, p. 125. Эти два слова даны во множественном числе среднего рода τυμπανιαῖα и ἄλντα, как эквиваленты слова *vrykolakas*, которое в форме βουρδούλακκας также используется.

[1011] Периодическое издание Πανδώρα, т. 12, № 278, с. 335 и т. 13, № 308, p. 505, цитируемые Шмидтом, *op. cit.* p. 160.

[1012] Schmidt, *op. cit.* p. 160, ссылаясь на Φιλίστωρ (периодическое издание), III. p. 539; Πολίτης, Παραδόσεις, I. p. 574.

[1013] Πολίτης, *ibid.*

[1014] Ср. выше, с. 277.

[1015] Βάλληνδας в Ἐφημερίς τῶν Φιλομαθῶν, 1861, p. 1828. Шмидт толкует это слово как "der Aufhockende", тот, кто сидит на своих жертвах и раздавливает их, эта привычка иногда приписывается *вриколакам*, но чаще *калликанцари*. Мое собственное толкование подтверждается многими популярными историями, в которых при эксгумации *вриколакаса* его находят сидящим в своей могиле. См. напр. Πολίτης, Παραδόσεις, I. p. 590.

[1016] Ср. Χουρμούζης, Κρητικά, p. 27 (Athens, 1842); Γρηγ. Παπαδοπετράκης, Ἱστορία τῶν Σφακίων, pp. 72-3.

[1017] *Op. cit.* p. 160.

[1018] Ἄτακτα, II. p. 114.

[1019] *Os hians, dentes candidi*, ср. выше, p. 367.

[1020] Это слово упоминается Ньютоном в "Путешествиях и открытиях в Леванте", I. p. 212. Более поздних сведений мне получить не удалось.

[1021] Τὸ Θανάτικὸν τῆς Ῥόδου ("Черная смерть Родоса"), лл. 267 и 579, опубликовано в Wagner's *Medieval Greek Texts*, I. p. 179 (из Schmidt, *op. cit.* p. 160, note 4).

[1022] Я показал выше (стр. 239 и далее), что в некоторых районах слово λυκάνθρωπος было вытеснено новым греческим соединением луκοκάντζαρος; но этот новый термин, вероятно, всегда был ограничен, как и сейчас, лексиконом только нескольких районов, в то время как славянское слово *vrykolakas* пользовалось более широкой популярностью.

[1023] См. выше, с. 378.

[1024] Я цитирую мой авторитет только для избранных образцов, которые я сам не слышал. Вариации можно найти почти в любой работе, посвященной народной речи или верованиям.

[1025] Δελτίον τῆς Ἱστορ. καὶ Ἐθνολ. Ἑταιρίας, II. 123 (с Крита).

[1026] *Ibid.*

[1027] Ἰ. Σ. Ἀρχέλαος, Ἡ Σινασός, p. 199 (из Синасоса в Малой Азии).

[1028] Christophorus Angelus, *De statu hodiernorum Graecorum*, cap. 25.

[1029] Ср. выше, p. 370.

[1030] В деталях моего рассказа об этом обычае я следую Βάλληνης, Κυθνιακά, pp. 113-114. Но он также преобладает в той же форме во многих местах, помимо Кифноса.

[1031] Я приложил некоторые усилия, чтобы сделать широкие запросы по этому вопросу, но не нашел ни одного примера.

[1032] Версия, которую я перевожу, находится под № 517 в "*Popularia Carmina Graec.*" Пассова.

[1033] Профессор Πολίτης собрал семнадцать в монографии под названием Τὸ δημοτικὸν ἄσμα περὶ τοῦ νεκροῦ ἀδελφοῦ (первоначально опубликованной в Δελτίον τῆς Ἱστορ. καὶ Ἐθνολ. Ἑταιρίας).

[1034] Πολίτης, *op. cit.* p. 43 (версия № 4, ll. 18, 19).

[1035] Периодическое издание Πανδώρα, 1862, т. 13, с. 367 (Πολίτης, *op. cit.* p. 66, № 17, ll. 19, 20).

[1036] Ἰ. Σ. Ἀρχέλαος, Ἡ Σινασός, p. 164 (из Синасоса в Малой Азии).

[1037] Я делаю это заявление с такой полной уверенностью, какая только может быть в любом подобном отрицании, после изучения почти десятка версий.

[1038] См. выше, с. 368.

[1039] Πολίτης, Παραδόσεις, I. p. 589.

[1040] *Ibid.* p. 591.

[1041] Goar, *Eucholog.* p. 685.

[1042] Ср. Leo Allatius, *De quor. Graecorum opinat.* XIII. Balsamon, I. 569 (Migne). *Epist. S. Niconis*, цитируется Бальзамоном, II. p. 1096 (ed. Paris, 1620). Christophorus Angelus, cap. 25.

[1043] S. Matthew xviii. 18.

[1044] Право отлучения принадлежало как священникам, так и епископам, но они не могли осуществлять его без санкции своего епископа. Ср. Balsamon, I. 27 и 569 (Migne).

[1045] Цитируется по Leo Allatius, *De quor. Graec. opinat.* XIII. и XIV.

[1046] Отмена постановления об отлучении тем же лицом, которое его произнесло, всегда была предпочтительнее, в основном в качестве меры предосторожности против того, чтобы отлученный слишком легко получил отпущение грехов. Ср. Balsamon, I. 64-5 и 437 (Migne).

[1047] *op. cit.* cap. XV. Ср. также Christophorus Angelus, Ἐυχαιρίδιον περὶ τῆς καταστάσεως τῶν σήμερον εὐρισκομένων Ἑλλήνων (Cambridge, 1619), cap. 25, где рассказывается история епископа, который был отлучен от церкви собором своих пэров, и тело которого оставалось "скованным, как железо, в течение ста лет", когда второй собор епископов в том же месте произнес отпущение грехов, и тут же тело "обратилось в прах".

[1048] Согласно Георгию Фелавиусу, стр. 539 (§ 422) его издания Christophorus Angelus, *De statu hodiernorum Graecorum* (Lipsiae, 1676), Эмануил Малаксус был автором труда под названием *Historia Patriarcharum Constantinopolitanorum*, который мне не удалось обнаружить. По-видимому, он был использован Крузием для его *Turco-Grecia*; поскольку история, о которой здесь рассказывается, изложена им в двух версиях (I. 56 и II. 32, pp. 27 и 133 ed. Basle), и он также ссылается (p. 151) на историю об Арсени, епископе Монеувасии, которая, согласно Фелавию (*l.c.*), также была рассказана Малаксом.

[1049] См. ниже, с. 409.

[1050] Христофор Ангелус (указ. соч., гл. 25) ручается за раннее использование этого слова одним Кассианом, которого он описывает как Ἑλλήν παλαιὸς ἱστορικός. Я не могу идентифицировать этого автора.

[1051] Du Cange, *Med. et infim. Graec.*, s.v. τυρπανίτης.

[1052] Christophorus Angelus, *l.c.*

[1053] Matthew xviii. 18.

[1054] John xx. 23.

[1055] См. выше, с. 365.

[1056] Слово μνημόσυνα, которое я с вербальной корректностью перевел как "поминальные службы", на самом деле подразумевает большее и соответствует мессе за упокой умерших.

[1057] Анастасий Синаита, в Migne's *Patrologia Gr.-Lat.*, vol. 89, 279-280.

[1058] Т.е. πνευματικοί, как их называли, более осмотрительные и "духовные" священники, которые только были уполномочены своими епископами выполнять эту функцию. Ср. Christophorus Angelus, *op. cit.* cap. 22.

[1059] Κωνστ. Κανελλάκης, Χιακὰ Ἀνάλεκτα, pp. 335 и 339.

[1060] Об этом символе см. выше, с. 112 f.

[1061] Newton, *Travels and Discoveries in the Levant*, I. p. 212 (1865). (Ср. B. Schmidt, *das Volksleben*, p. 164.)

[1062] Cp. Christophorus Angelus, *op. cit.* cap. 25 (init.).

[1063] *I. Cor.* v. 5 и *I. Tim.* i. 20.

[1064] Theodoretus, on *I. Cor.* v. 5 (Migne, *Patrologia Gr.-Lat.*, vol. 82, 261).

[1065] Aesch. *Choeph.*, 432-3.

[1066] Paus. IX. 32. 6.

[1067] *Philopseudes*, cap. 29.

[1068] См. выше, с. 208.

[1069] Πολίτης, Παραδόσεις, I. p. 576.

[1070] Ralston, *Songs of the Russian people*, p. 412.

[1071] *Mirabilia*, cap. I.

[1072] Под "провидцем" я подразумеваю μάντις, человека непосредственно вдохновленного; под "прорицателем" οἰωνοσκόπος, того, кто искусен в науке толкования знаков и предзнаменований.

[1073] *Relation de ce qui s'est passé de plus remarquable a Sant-Erini etc.*, p. 213. Он называет Филиннион фессалийской девушкой, а Махатса делает выходцем из Македонии. Но его ссылка на эту историю содержит явную неточность (поскольку он говорит о том, что девушку похоронили во второй раз, тогда как она была сожжена), и, по всей вероятности, он цитировал по памяти, а не по более полному тексту, чем тот, который сохранился сейчас.

[1074] См. Pashley, *Travels in Crete*, II. p. 221; Carnarvon, *Reminiscences of Athens and the Morea*, p. 162; Schmidt, *das Volksleben*, p. 165; Πολίτης, Παραδόσεις, I. pp. 589, 591 and 593; Βάλληνδας, *Κυθνιακά*, p. 125.

[1075] Alardus Gazaeus, *Commentary on Ioh. Cassianus, Collatio*, VIII. 21 (Migne, *Patrologia*, Ser. I. vol. 49).

[1076] О слове "striges" см. выше, с. 179 и далее.

[1077] Об этом слове см. выше, с. 288.

[1078] *Das Volksleben der Neugriechen*, p. 170, с примечанием 1.

[1079] *Philopseudes*, cap. 26.

[1080] Ar. *Eccles.*, 1072-3.

[1081] См. выше, с. 387-91.

[1082] Eur. *Or.*, 1086.

[1083] Eur. *Hipp.*, 1038.

[1084] Soph. O. C., 1383 ff.

[1085] Soph. O. C., 1405.

[1086] 261-297.

[1087] Aesch. *Choeph.*, 287-8.

[1088] Κατὰ Ἀριστοτέλεως, I. p. 788. συμπεπτωκός является необходимым исправлением ἔμπεπτωκός в MSS.

[1089] Ср. л. 366 μιάνεται.

[1090] Aesch. *Suppl.*, 407 ff.

[1091] Aesch. *Eum.*, 173 ff. чтение ἄλλον μιάστορ' ἐξ ἐμοῦ.

[1092] См. выше, с. 398.

[1093] *Труды и дни*, 325 и далее.

[1094] См. выше, с. 397.

[1095] См. выше, р. 370.

[1096] Hom. *Il.* XXIII. 69 ff.

[1097] Hom. *Od.* XI. 51 ff.

[1098] Eur. *Нес.* 1-58.

[1099] Aesch. *Eum.* 94 и далее. Следует, однако, заметить, что беспокойство Клитемнестры объясняется тем, что она была убийцей в той же мере, что и насильственным убийством. Причина была двойной. См. ниже, с. 474.

[1100] сар. 29.

[1101] Другие ссылки приводит Schmidt, *das Volksleben*, p. 169, среди них Servius on Virg. *Aen.*, IV. 386 и Heliod. *Aethiop.*, II. 5.

[1102] Однако можно найти определенные намеки, о которых см. ниже, с. 438-9.

[1103] Aesch. *Choeph.* 480 ff.

[1104] См. ниже, с. 438-9.

[1105] р. 81 C, D.

[1106] *Iliad* XXIII. 65 и далее.

[1107] Eurip. *Hecuba* 1 ff.

[1108] τοῦ ὁράτοῦ в отличие от τοῦ ἀειδοῦς τε καὶ ᾄδου.

[1109] См. выше, с. 110 и далее.

[1110] См. выше, с. 340.

[1111] Soph. *El.* 453-4.

[1112] Aesch. *Choeph.* 480-1.

[1113] Aesch. *Ag.* 455.

[1114] Eur. *Or.* 491-541.

[1115] *Ibid.* 580 ff.

[1116] Aesch. *Choeph.* 924-5. Ср. также 293.

[1117] Soph. *El.* 445.

[1118] Aesch. *Choeph.* 439 и далее.

[1119] Антифон, с. 119, 125 и 126.

[1120] Ср. ниже, р. 459.

[1121] Plato, *Leges*, 865 D, παλαιόν τινα τῶν ἀρχαίων μύθων.

[1122] Слово δειμαίνει, которое в этом отрывке кажется явно переходным, возможно, является словесной реминисценцией старого языка, на котором Платон слышал эту традицию.

[1123] Plato, *Leges*, 865 D ff.

[1124] Ср. Демосф., в *Аристокр.*, стр. 634 и 643.

[1125] Слово, технически используемое для обозначения этого ухода без формального приговора об изгнании, было ἀπειναυτεῖν, или просто ἐξιέναι (ср. ὑπεξελθεῖν τῷ παθόντι в приведенном выше отрывке Платона), или, как снова в том же отрывке, ἀποξενοῦσθαι; тогда как законное изгнание обозначалось φεύγειν.

[1126] Plato, *Leges*, 872 D ff.

[1127] В раннем греческом языке, как свидетельствует первая строка *Илиады*, использование μῆνις было менее ограниченным, чем в более поздние времена; но слово μῆνις даже у Гомера встречается только, я думаю, во фразе μῆνις θεῶν. См. ниже, с. 449.

[1128] Plato, *Phaedrus*, § 49, р. 244 D.

[1129] Ср. особенно Eur. *Or.* 281-2, на что указывает Беккер в своем примечании к Платону, *Phaedrus*, l.c.

[1130] Aesch. *Choeph.* 293.

[1131] Plato, *Leges*, 869 A (текст Беккера); ср. также 869 E.

[1132] См. Aesch. *Eum.* 101 и 317 и далее; ср. Eur. *Or.* 583.

[1133] *Ibid.* 94-139.

[1134] *Ibid.* 417.

[1135] Xenoph. *Cyrop.* VIII. 7, 18.

[1136] Hom. *Il.* XXII. 358.

[1137] Hom. *Od.* XI. 73.

[1138] Pind. *Pyth.* IV. 280 ff.

[1139] Ср. Plato, *Leges*, IX. *passim*, и особенно р. 871.

[1140] Ср. Aesch. *Eum.* 285 и 448 и далее.

[1141] Plato, *Leges*, 868 A и 871 A.

[1142] Cp. Aesch. *Eum.* 445.

[1143] Plato, *Leges*, 871 B.

[1144] *Ibid.* 865 C.

[1145] Cp. Plato, *Leges*, p. 854 A, δυσίατα καὶ ἀνίατα.

[1146] Cp. Plato, *Leges*, 866-874, *passim*.

[1147] Aesch. *Eum.* 74 ff.

[1148] Aesch. *Choeph.* 280-1.

[1149] Aesch. *Choeph.* 288-9.

[1150] Cp. особенно Aesch. *Choeph.* 400 ff.

[1151] Aesch. *Eum.* 336, θανῶν δ' οὐκ ἄγαν ἐλεύθερος.

[1152] Aesch. *Eum.* 137-9.

[1153] *Ibid.* 264-7.

[1154] *Ibid.* 328 и далее, и снова 343 и далее.

[1155] Такое толкование слова αἰονά оспаривается, но находит поддержку у схолиаста, который объясняет его словами ὁ ξηραίνων τοὺς βροτούς, (гимн), который иссушает и увядает людей.

[1156] Время тарίχευθέντα во фразе, с которой я начал (*Choeph.* 296), объясняется таким образом.

[1157] Plato, *Phaedrus*, 244 E, πρὸς τε τὸν παρόντα καὶ τὸν ἔπειτα χρόνον.

[1158] Список Платона - "отец, мать, брат, сестра или ребенок", *Leges*, IX. 873 A.

[1159] Plato, *Leges*, IX. 873 B.

[1160] Cp. особенно Tournefort, *Voyage du Levant*, I. p. 163, который был очевидцем такого случая на Миконосе.

[1161] Cp. Aesch. *Eumen.* 780 и далее, и (о снятии проклятия) 938 и далее.

[1162] Eur. *Phoen.* 1592 и далее. Слово, переведенное здесь как "мстители", - ἀλάστορες, которое полностью рассматривается ниже, стр. 465 и далее.

[1163] Aesch. *Suppl.* 262 и далее, читая в 266 г. μηνιτῇ δάκη, поправка Порсона.

[1164] *l.c.* 265-6, μιάσμασιν ... μηνιτῇ ... ἀνῆκε.

[1165] Aesch. *Eum.* 52.

[1166] Aesch. *Eum.* 53, 137-9.

[1167] *Ibid.* 254.

[1168] *Ibid.* 75, 111, 131, 246-7.

[1169] *passim*.

[1170] 183-4, 264.

[1171] *Ibid.* 780 и далее, 938 и далее.

[1172] *Ibid.* 644.

[1173] *Ibid.* 70, 73, 644.

[1174] Eur. *Med.* 1370.

[1175] Aesch. *Eum.* 177.

[1176] Soph. *El.* 603.

[1177] Aesch. *Eum.* 349, читая μαυροῦμεν νέον αἶμα.

[1178] Aesch. *Eum.* 236.

[1179] L. and S. s.v.

[1180] Ср. Aesch. *Choeph.* 1026 и далее, и *Eumen.* *passim*.

[1181] Ср. Preller, *Griech. Mythol.*, I. p. 145 (изд. 4, Карл Роберт).

[1182] Clem. Alex. *Protrept.* II. § 26.

[1183] Aesch. *Pers.* 353.

[1184] Этот факт признает Геддес в своем издании "*Фаэдо*", в ходе своего примечания (p. 280 ff.) о затруднении, касающемся слов ἢ λόγου θεῖου τινὸς в сар. 33 (p. 85 D). Однако он не делает вывода о том, что противопоставленные слова действительно ἀλάστωρ и δαίμων, а утверждает, что частица ἢ имеет эпекзегетический смысл ("или, другими словами"), помимо ее обычного дизъюнктивного смысла ("или иначе"). Я далеко не уверен, что эпекзегетическое употребление ἢ вообще существовало в классическом греческом, который идиоматически использовал καὶ в этом смысле. Во всяком случае, его существование не доказывается другими отрывками, которые цитирует Геддес - Aesch. *Pers.* 430 и Soph. *Phil.* 934, где ἢ, возможно, равняется *vel*, а не *aut*, но не имеет никакого эпексетического смысла *sive*.

[1185] Eur. *Med.* 1059 и далее.

[1186] Eur. *Med.* 1333 ff.

[1187] Eur. *H. F.* 1229 ff.

[1188] Ср. с Палеем в его примечании, разъясняющем этот диалог. Однако следует добавить, что во втором примечании на той же странице, касающемся только этой строки, он, очевидно, противоречит своему предыдущему объяснению.

[1189] Eur. *H. F.* 1218 и далее.

[1190] Ср. 1324.

[1191] См. Eustath. on *Il.* IV. 295.

[1192] *Gk Etymol.* 547.

[1193] *Vergleichende Grammatik*, II. § 122.

[1194] Ближайшей параллелью может быть только сомнительная форма ἁδῶτης у Гесиода, *W. and D.*, 353. Но эта форма, если она правильная, вероятно, лучше всего подходит как прилагательное (бездарный), а не как существительное (не даритель).

[1195] Я обязан мистеру П. Джайлсу из Эммануэль-колледжа за то, что он указал мне на то, что аналогия с μιάστωρ упоминается в последнем издании "*Griechische Philologie*" Мейера.

[1196] *Hom. Il.* IV. 295, Ἀμφὶ μέγαν Πελάγοντα, Ἀλάστορά τε, Χρόμιόν τε. Хиатус в третьей стопе послужил основой для предложения, на которое мистер П. Джайлс любезно обратил мое внимание, что ἁλάστωρ должен начинаться с дигаммы. Однако в этом предположении нет необходимости, поскольку хиатус после трохаической цезуры встречается нередко (например, *Il.* I. 569), а в метрической обработке собственных имен в любом случае допускается некоторая вольность; кроме того, в *Il.* VIII. 333, мы имеем строку δῖος Ἀλάστωρ, которая заставляет возражать против первоначального существования дигаммы в слове.

[1197] *Aesch. Eum.* 103.

[1198] *Aesch. Eum.* 114.

[1199] *Aesch. Eum.* 98.

[1200] Это четко указано в отрывке, хотя, конечно, ее собственная насильственная смерть с равным успехом могла быть названа причиной "скитаний".

[1201] *Eur. Tro.* 1023.

[1202] Ср. Плутарх, *de defect. orac.*, сар. 15 (p. 418).

[1203] *Aesch. Eum.* 236, ср. выше, p. 466.

[1204] *Soph. Ajax*, 373.

[1205] *Demosth. de Falsa Legat.*, p. 438, 28.

[1206] *Demosth. de Corona*, § 296, p. 324.

[1207] *Soph. Trach.* 1092.

[1208] Например, *Eur. Iph. in Aul.* 878; *Phoen.* 1550; *El.* 979; *Or.* 1668.

[1209] *Choeph.* 928.

[1210] *Electra*, 677.

[1211] *Eur. Or.* 1584.

[1212] *Eur. Andr.* 614.

[1213] *Aeschines, De falsa legatione*, § 168 (p. 49). Ср. § 162 (p. 48).

[1214] *Aeschylus, Agam.* 1587.

[1215] *Plato, Leges*, IX. p. 866 B, ср. выше, p. 445.

[1216] Насколько я могу судить, это единственный пример использования в классическом греческом языке; но я очень подозреваю, что в Антифоне, р. 127 (init.), проοστρέψομαι следует читать вместо проοστρίψομαι. Человек, обвиняемый в убийстве, говорит: ἀδίκως μὲν γὰρ ἀπολυθεὶς, διὰ τὸ μὴ ὀρθῶς διδαχθῆναι ὑμᾶς ἀποφυγῶν, τοῦ μὴ διδάξαντος καὶ οὐχ ὑμέτερον τὸν проοστρόπαιον τοῦ ἀποθανόντος καταστήσω- μὴ ὀρθῶς δὲ καταληφθεὶς ὑφ' ὑμῶν, ὑμῖν καὶ οὐ τοῦτω τὸ μήνιμα τῶν ἀλιτηρίων проοστρίψομαι. Смысл таков: "Если бы я действительно был виновен в этом убийстве, но из-за слабости представленного обвинителем дела был бы оправдан вами, мое бегство навлекло бы Мстителя мертвых на обвинителя, а не на вас; тогда как, если вы осудите меня неправильно, когда я буду невиновен, то после смерти я обращаю гнев Мстителей на вас, а не на него". Ясно, что для ответа на проοστρέψομαι требуется проοστρόпαιον, и у него не может быть более естественного объекта, чем τὸ μήνιμα, специальное слово, обозначающее гнев, который следует за кровной виной".

[1217] Photius, s.v. παλαμναῖος.

[1218] Я решаюсь на это категорическое отрицание не столько потому, что не нашел такого использования в моем чтении греческой литературы, сколько потому, что строка Евменидов, в которой Орест называет себя ἀλάστορα, οὐ проοστρόпαιον, была бы безнадежно двусмысленной, если бы такое использование было возможно.

[1219] Antiphon, 119. 6.

[1220] Aesch. *Choeph.* 287.

[1221] Антифон, 125. 32 и 126. 39.

[1222] Pausan. II. 18. 2.

[1223] Hesychius, s.v. проοστρόпαιος.

[1224] Aesch. *Agam.* 1587; см. выше, с. 480.

[1225] Ср. Aesch. *Eum.* 283 и 450.

[1226] Bern. Schmidt, *Lieder, Märchen, Sagen etc.*, Folk-song no. 33.

[1227] Ср. выше, р. 389.

[1228] См. выше, с. 307, прим. 1, и с. 313.

[1229] Праздники в более ранние даты, такие как третий и девятый дни, как будет показано позже, имеют народное происхождение. См. ниже, с. 530 и далее.

[1230] I. Σ. Ἀρχέλαος, ἡ Σινασός, р. 82.

[1231] *Op. cit.* р. 81. Здесь форма сарантарίκια.

[1232] Δελτίον τῆς ἱστορ. καὶ ἔθνολ. ἑταιρ. τῆς Ἑλλάδος, III. р. 337. Форма - саранτάρια.

[1233] См. выше, с. 373.

[1234] Soph. *Antig.* 256. Ср. примечание Джебба *ad loc.*, из которого я беру дальнейшие ссылки.

[1235] Aelian, *Var. Hist.* v. 14.

[1236] Aelian, *Hist. Anim.* v. 49.

[1237] Ср. Fauriel, *Chants de la Grèce Moderne, Discours Préliminaire*, p. 40; Μιχαήλ Σ. Γρηγορόπουλος, ἡ νῆσος Σύμη, p. 46.

[1238] *Early Age of Greece*, Vol. I. cap. 7.

[1239] Bury, *History of Greece*, p. 41.

[1240] Rohde, *Psyche*, cap. I.

[1241] Hom. *Il.* VI. 417 и далее, XXIII. 252 и далее, XXIV. 791 и далее; *Od.* XI. 72 и далее и XII. 11 и далее.

[1242] *Psyche* I. pp. 31-32.

[1243] Ср. Лукиан, *De Luctu* 14, ἐσθῆτα καὶ τὸν ἄλλον κόσμον συγκατέφλεξεν ἢ συγκατώρυξεν.

[1244] Описано в Ἐφημερίς Ἀρχαίολ. 1889, pp. 171 ff.

[1245] Описано в *Athen. Mittheilungen*, 1893, pp. 73-191.

[1246] При ознакомлении с рассказом Филиоса создается впечатление, что было обнаружено несколько случаев кремации. Однако в своем заключительном резюме он говорит: "Погребение, а не сожжение мертвых было в те времена более распространенным обычаем, поскольку в одном и только одном случае мы можем признать, что труп был не погребен, а сожжен". Отмечу, что Брюкнер и Пернис (указ. соч. С. 149), ссылаясь на результаты Филиоса, молчаливо смягчают его жесткое "один и только один" в более гибкое "один или два". Обоснование этого см. в Philios, *op. cit.* pp. 178, 179, 180, 185.

[1247] Hirschfeld, in *Annali*, 1872, pp. 135, 167, цитируется Brückner и Pernice *op. cit.* p. 148. Κουμανούδης, in Πρακτικὰ, 1873-4, p. 17.

[1248] *Op. cit.* pp. 91 ff.

[1249] *Op. cit.* p. 178.

[1250] Брюкнер и Пернис придерживаются этой точки зрения, хотя слова, которые они используют, окрашены их принятием теории Роде об умиловительных жертвоприношениях мертвым. "Vor der Beerdigung, so scheint es nach den Funden des Herrn Philios, sind an der Grabstätte des öfteren Brandopfer dargebracht worden. *Op. cit.* p. 151.

[1251] См. указ. соч. с. 78-9.

[1252] См. выше, с. 347.

[1253] *Il.* XXIV. 719 и далее.

[1254] Ср. *Athen. Mittheil.* 1893, p. 103.

[1255] Плутарх, *Солон* 20.

[1256] Lysias, *Or.* XII. 18, 19.

[1257] Лукиан, *de Luctu*, 12 и 13.

[1258] Hom. 32 in *Mat.* p. 306.

[1259] Хранится в архивах Занте, которые мне позволила осмотреть любезность г-на Леонидаса Зоэса.

[1260] *Psyche*, I. pp. 209 и 360. Из этого источника я почерпнул несколько следующих ссылок.

[1261] Tsountas in *Ἐφημερίς Ἀρχαιολ.* 1888, p. 136.

[1262] Plut. *Lycurg.* 27.

[1263] Iambl. *Vit. Pythag.* 154.

[1264] Pliny, *N. H.* XXXV. 160.

[1265] Dem. *Orat.* 43 § 71.

[1266] *Antig.* 1201. Профессор Джебб в своем примечании к этому отрывку высказывает мнение, что *θάλλοι νεοσπάδες* не были топливом: ввиду вышеприведенного аттического закона я склонен не согласиться. Он также принимает *κλήματα* в *Ar. Eccles.* 1031 в значении "оливковые ветки", а не, как обычно, "виноградные побеги". Я пропускаю этот отрывок как сомнительное свидетельство.

[1267] Ross, *Arch. Aufs.* I. 31.

[1268] Artemid. *Oneirocr.* IV. 57.

[1269] Herod. V. 8.

[1270] Lucian, *de Luctu*, 21.

[1271] *Antiquities of the Christian Church*, Bk XXIII. cap. 2, откуда я беру следующие ссылки.

[1272] Minucius, p. 32.

[1273] *Acta Tharaci* ap. Baron. an. 299, n. XXI., Ammian. Marcell. lib. XXII. p. 241, Euseb. lib. VIII. cap. 6.

[1274] Tertull. *De Anima*, cap. 51.

[1275] Tertull. *de Resur.* cap. 1.

[1276] *Cod. Th.* lib. IX. tit. 17 *de Sepulcris violatis*, leg. 6.

[1277] *Saturnal.* lib. VII. cap. 7.

[1278] См. Finlay, *History of Greece*, vol. V. pp. 274-6.

[1279] Passow, *Popularia Carm. Graeciae recentioris*, nos. 222-224. Я перевожу здесь № 222.

[1280] Так я толкую, но без уверенности, слова *καὶ τὸ βεζύρη κάψαν*, буквально "и они сожгли Визиря".

[1281] Лиapiды - албанское племя, нанятое турками.

[1282] No. 223.

[1283] Фактические данные по этому вопросу трудно получить; но археологи, с которыми я консультировался в Греции, сошлись во мнении, что лампы чаще встречаются в могилах позднего времени, наиболее часто в греко-римский период.

[1284] Hieron. *Vita Pauli* 4, cap. 66.

[1285] Chrysostom, *Hom.* 32 *in Mat.* p. 306.

[1286] Цитируется Дюрантом, *de Ritibus*, lib. I. cap. XXIII. n. 14 (p. 235). Мне не удалось обнаружить оригинальный отрывок. Ср. Бингем, указ. соч. XXIII. 3.

[1287] См. Bingham, *Antiquities of the Christian Church*, Bk XXIII. cap. 3 *ad fin.*

[1288] Κωνστ. Ν. Κανελλάκης, *Χιακὰ Ἀνάλεκτα*, p. 341.

[1289] Эти строки или другие в том же тоне хорошо известны среди профессиональных муролоγίστριας (женщин, нанятых для траура на похоронах). Версия, которой я здесь следую, приведена Пассоу, *Popul. Carm.* no. 377 A.

Κι' ὄντες νά με περάσουνε ψάλλοντες οἱ παπᾶδες,
Ἔβγα круφὰ 'π' τῇ μάνα σου κι' ἄναψε τρεῖς λαμπάδες-.

Κι' ὄντες νά μου τὰ σβέσουνε παπᾶδες τὰ κηριά μου,
Τότες τρανταφυλένια μου βγαίνεις ἀπ' τὴν καρδιά μου.

[1290] Theocritus XXI. 36 f.; Athenaeus 700 D; Pausan. I. 26. 7.

[1291] Frazer, in *Journ. of Philol.* XIV. 145 ff.

[1292] Plato, *Phaedo* 115 C ff.

[1293] Hom. *Il.* XXIII. 65 ff.

[1294] Hom. *Il.* XXIII. 72.

[1295] Ср. постоянное противопоставление αὐτὸς и ψυχή, как в *Илиаде* I. 3-4, и дважды в рассматриваемом нами отрывке, *Il.* XXIII. 65 f. и 106 f.

[1296] Hom. *Od.* XI. 489 ff.

[1297] Hom. *Il.* XVI. 857.

[1298] Немногочисленные несоответствия в "*Одиссее*", такие как физическое наказание Титея, Тантала и Сисифоса (*Од.* XI. 576 и далее) или опять же упоминание "асфоделево́й медовухи" (*Од.* XI. 539, XXIV. 13), несущественны. Они, как мне кажется, являются привнесенными пеласгическими элементами в гомеровскую схему будущей жизни, и можно отметить, что "*Илиада*" необычайно свободна от них, в то время как в "*Одиссее*", кн. XI, где они в основном встречаются, они явно не вписываются в общую концепцию нижнего мира.

[1299] См. выше, с. 99.

[1300] Pindar, Fr. 129 (95).

[1301] См. выше, с. 345.

[1302] Πολίτης, *Μελέτη*, p. 407 ff.

[1303] Ἐκθ. ὀρθοδοξ. πίστεως 11 (25); Migne, *Patrolog.* (ser. Graec.) Vol. XCIV. p. 916.

[1304] Plutarch, *de occult. viv.* cap. 7, цитируется Бергом в *Lyrici Graeci*, *ad loc.*

[1305] Pind. *Ol.* II. 134.

[1306] Pind. *Ol.* I. 1.

[1307] *và* δροσίσουv τῇ λαύρα τοῦ πεθαμένου.

[1308] Cp. Theodore Bent, *The Cyclades*, p. 220.

[1309] Это, конечно, только один из нескольких отрывков, в которых Пиндар говорит о будущей жизни, и он не придерживается какой-либо одной доктрины; в других местах, как в *Ol. II.*, его взгляды в значительной степени окрашены пифагорейской или орфической эсхатологией, хотя между описанными там островами блаженных (126-135) и обителью, изображенной в этом фрагменте, есть близкое сходство.

[1310] *Hom. Il. IX.* 632 ff.

[1311] *Herod. II.* 51.

[1312] *Herod. II.* 171.

[1313] Аристоф. *Лягушки*, 884.

[1314] *Op. cit.* 1032 и далее.

[1315] Яркий пример - Дельфы, где ахейский бог Аполлон узурпировал место какого-то оракульного божества пеласгов, см. Плутарх, *de defect. orac.* cap. 15 p. 418. См. Miss Harrison, *Proleg. to the Study of Greek Religion*, pp. 113 f.

[1316] *Il. XXIII.* 104.

[1317] *Il. XXIII.* 101.

[1318] Plato, *Phaedo*, cap. 29 (p. 80 D).

[1319] Cp. Κωνστ. Ν. Κανελλάκης, *Χιακὰ Ἀνάλεκτα*, p. 341.

[1320] Роде (*Psyche I.* cap. 1) утверждает, что обнаружение алтаря, типа используемого в поклонении хтоническим божествам, наложенного на одну микенскую могилу, доказывает, что жертвоприношения мертвым продолжались и после погребения, а также что эти жертвы носили умиловительный характер. На этом небольшом фундаменте он возводит здание своей теории, согласно которой в микенскую и более ранние эпохи процветал активный культ души. Соответственно, он рассматривает все дары мертвым, включая те, что делаются во время похорон, как подношения, предназначенные для умиловления ушедших душ, хотя он вынужден признать, что начиная с гомеровского периода и далее нет никаких доказательств того, что страх перед мертвыми был характерен для греческой религии; подношения, сделанные, по его мнению, душе Патрокла, были просто, как он считает, "выживанием", обычаем, больше не имеющим никакого значения. Случайность обнаружения алтаря, принадлежащего какому-то хтоническому божеству, над могилой человека кажется мне недостаточной основой для какой-либо теории".

[1321] Кровь, которая в "Одиссее" используется для привлечения душ умерших и дается Тейресиасу для питья, является, как я полагаю, частью магического обряда, не имеющего отношения к данному вопросу.

[1322] Я опускаю двенадцать троянских пленников; ясно сказано, что их убийство было актом мести. См. *Ил. XXIII.* 22 f.

[1323] *Il. XXIII.* 50.

[1324] Φίλιος, in Ἐφημερίς Ἀρχαιολ. 1889, p. 183. Возможно, также в Афинах, ср. Brückner и Pernice, in *Athen. Mittheil.* 1893, pp. 89-90.

[1325] Я не упускаю из виду, что ἐναγίσματα совершались и хтоническим божествам (ср. Pausan. VIII. 34. 3), но даже между этими ἐναγίσματα и теми, что совершались умершим, существовало различие в характере. Вино, например, исключалось из первых и включалось во вторые. Возможно, по происхождению ἐναγίζειν был пеласгийским обрядом, θύειν - ахейским.

[1326] *Lysist.* 611.

[1327] *Menec.* 46 и *Ciron* 55 (p. 73. 26).

[1328] *Ктесифон*, 226 (p. 86. 5).

[1329] Pollux VIII. 146; Harpocrat. s.v. τριακάς.

[1330] Herod. IV. 26.

[1331] Artem. *Oneirocr.* IV. 83.

[1332] *loc. cit.*

[1333] Bingham, *Antiq. of Christian Church*, Bk 23, cap. 3.

[1334] См. Златоуст, *гомилия* 47 на 1 Кор., p. 565.

[1335] Anastasius, *Quaestio* XXII., in Migne, *Patrolog. Graeco-Lat.* Vol. LXXXIX. 288.

[1336] Известен также под именем τὸ ζεστόν ("согревающий"), согласно Bybilakis, *Neugriech. Leben*, p. 67.

[1337] Согласно Бибилакису, *loc. cit.*, в доме покойника. Это, естественно, было бы обычным случаем.

[1338] p. 321. 25.

[1339] Следовательно, вероятно, что древний περίδειπνον также проводился по принципу ἔρανος.

[1340] Hom. *Il.* XXIII. 170. Ср. также употребление μελίκρατον, Hom. *Od.* XI. 27, и Eur. *Or.* 115. Ср. также Aesch. *Pers.* 614.

[1341] Ar. *Lys.* 599 ff.

[1342] В некоторых деревнях Хиоса употребляется уменьшительное ψυχотπίττι или слово ψύτση (Κωνστ. Κανελλάκης, *Χιακὰ Ἀνάλεκτα*, p. 337). Более распространенной формой ψυχόπηττα является форма Крита (ср. Бибилакис, *указ. соч.* С. 69), Касоса и других азиатских островов (Πρωτόδικος, *περὶ τῆς παρ' ἡμῖν ταφῆς*, p. 17) и т. д.

[1343] См. выше, с. 486-7.

[1344] Называются соответственно τρίμερα, ἐννιάμερα и σαράντα.

[1345] Sonnini de Magnoncourt, *Voyage en Grèce et en Turquie*, Vol. II. p. 153.

[1346] Eur. Or. 109.

[1347] Ср. Suidas s.v. κόλυβα, σῖτος ἐψητός. Написание с λλ предпочтительнее.

[1348] Классическое значение κόλλυβα - "мелкие монеты". Схолиаст на Aristoph. Plut. 768 упоминает κόλλυβα среди катаχύσματα, которые бросали новому рабу при его введении в дом. Они состояли в основном из сладостей и т. п. (ср. указ. соч. С. 798), откуда, очевидно, Исихий (s.v. κόλλυβα) объясняет это слово словом τρωγᾶλια. Более вероятно, что вместе с различными сладостями бросали мелкие монеты; ведь родственный обычай бросать катаχύσματα невесте при ее вступлении в новый дом сохранился до наших дней, и теперь они, конечно, состоят из мелкой мелочи, а также из липких продуктов".

[1349] Gregorovius, *Wanderings in Corsica, etc.* (tr. Muir), II. p. 46.

[1350] Πρωτόδικος, περὶ τῆς παρ' ἡμῖν ταφῆς, p. 17. 'Ι. Σ. Ἀρχέλαος, ἡ Σινασός, p. 92.

[1351] Ср. Bybilakis, *Neugriechisches Leben*, p. 67.

[1352] Plutarch, *Vita Solon.* cap. 21.

[1353] Thucyd. III. 58. 4.

[1354] См. выше, с. 345.

[1355] В старину это происходило с героями, чьи приношения назывались ἐναγίσματα и χοαί, как и приношения других умерших мужчин; но поскольку их обеспечивало государство, а не отдельный человек, дары делались не на время, а регулярно из года в год.

[1356] См. выше, с. 487 и далее.

[1357] В отличие от νεκροταφεῖον, места предварительного погребения, в правильной речи. Но эти два термина часто путают.

[1358] Il. XI. 241.

[1359] Hes. W. and D. 116.

[1360] Например, Hom. Il. XVI. 454 и 672; XIV. 231.

[1361] Hes. Theog. 212, 756.

[1362] См. Preller, *Griech. Myth.* I. 690 ff.

[1363] Paus. V. 18. 1. Ср. III. 18. 1.

[1364] Passow, *Popul. Carm.* CCCXCVI.

[1365] Hom. Od. XXIV. 1.

[1366] Virg. Aen. IV. 242 ff.

[1367] См. выше, стр. 96 и далее и стр. 134 и далее.

[1368] Paus. VIII. 2. 5.

[1369] Paus. ibid. § 4.

[1370] Passow, *Pop. Carm.* no. 364.

[1371] Passow, *Pop. Carm.* no. 374.

[1372] Слово χαρὰ, ("радость"), как я уже отмечал в другом месте, действительно часто используется технически для обозначения брака.

[1373] Passow, *Pop. Carm.* no. 38 (ll. 13-18), а также № 65, 152, 180.

[1374] См. выше, стр. 255 и далее.

[1375] Abbott, *Macedon. Фольклор*, стр. 255.

[1376] Passow, *Pop. Carm.* no. 370. Фраза κάνει χαρὰ, которую я неадекватно перевел как "радует", технически используется в отношении брака. См. выше, с. 127.

[1377] Об авторитетах см. Lobeck, *Aglaoph.* I. pp. 76 ff.

[1378] Soph. *Antig.* 574-5. Я не знаю, насколько можно акцентировать внимание на повторении местоимения ὃδε в этих двух строках (viz. στερήσεις τῆσδε и τοῦσδε τοὺς γάμους); но строки следуют вплотную за той, в которой Креон приказывает Исмene больше не говорить об Антигоне как о ἥδε, и Креон вполне мог бы сделать иронический акцент на слове τοῦσδε, которое он использует, чтобы предложить своей аудитории его антитезу τοὺς ἐκεῖ γάμους.

[1379] Soph. *Antig.* 804-5.

[1380] *ibid.* 810-16.

[1381] *ibid.* 891-2.

[1382] *ibid.* 1203-7.

[1383] *ibid.* 1240-1.

[1384] Pindar, *Fragm.* 139 (Bergk).

[1385] Aesch. *Prom.* 940 ff.

[1386] *Oneirocr.* II. 49. Слово τέλη обозначает здесь не просто "обряд", а "завершение", посредством которого человек становится τέλειος. См. ниже, с. 591.

[1387] *ibid.* I. 80. Переводить этот отрывок более полно неудобно; я прилагаю оригинал: θεῶ δὲ ἢ θεῶ μινῆναι ἢ ὑπὸ θεοῦ περανθῆναι νοσοῦντι μὲν θάνατον σημαίνει- τότε γὰρ ἡ ψυχὴ τὰς τῶν θεῶν συνόδους τε καὶ μίξεις μαντεύεται, ὅταν ἐγγὺς ᾖ τοῦ καταλιπεῖν τὸ σῶμα ὃ ἐνοικεῖ.

[1388] *ibid.* II. 65.

[1389] *Oneirocr.* II. 49.

[1390] Большинство ссылок на древние обычаи, приведенных ниже, заимствованы из "Хариклов" Беккера.

[1391] Thuc. II. 15.

[1392] Eur. *Phoen.* 347.

[1393] Aeschines, *Epist.* X. p. 680.

[1394] Cp. Pollux, III. 43.

[1395] Soph. *Antig.* 901.

[1396] *De Luctu*, 11.

[1397] Abbott, *Macedonian Folklore*, p. 193.

[1398] Обсуждение этого вопроса см. в Becker, *Charicles* pp. 483-4.

[1399] Harpocrat. s.v. λουτροφόρος. ἔθος δὲ ἦν καὶ τοῖς ἀγάμοις ἀποθανοῦσι λουτροφορεῖν, καὶ ἐπὶ τὸ μνήμα ἐφίστασθαι. τοῦτο δὲ ἦν παῖς ὑδρίαν ἔχων. Те же слова повторяют Фотий и Суидас. К ἐφίστασθαι, по-видимому, необходимо добавить λουτροφόρον. Ср. Pollux VIII. 66 τῶν δ' ἀγάμων λουτροφόρος τῷ μνήματι ἐφίστατο, κόρη ἀγγεῖον ἔχουσα ὑδροφόρον..... Другие упоминания см. в Becker, *Charicles* p. 484. Эта информация, касающаяся используемой эмблемы, считается неверной. λουτροφόρος - это не мальчик, несущий кувшин, а сам кувшин. См. Frazer, *Pausanias*, vol. v. p. 388.

[1400] Это мнение см. Frazer, *Pausanias*, vol. v. p. 389. Можно предположить, что первоначально обычай ставить кувшин с водой на могилу неженатых... мог быть призван помочь им обрести в другом мире то счастье, которое они упустили в этом. На самом деле это могло быть частью церемонии, призванной обеспечить умершей деве или холостяку супругу в стране духов. Такие церемонии соблюдались в разных частях света народами, которые, подобно грекам, считали большим несчастьем умереть незамужней".

[1401] *Plut.* 529.

[1402] Ср. Лукиан, *de Luctu* 11.

[1403] Обсуждение этого вопроса применительно к похоронам см. в Becker, *Charicles* pp. 385 f., а в отношении брака - pp. 486 f.

[1404] Lucian, *de Luctu* 11.

[1405] I. 6.

[1406] Ср. Passow, *Popul. Carm. Graec. Recent.* no. 415, и Tournefort, *Voyage du Levant*, I. p. 153, который описывает мертвую женщину, похороны которой он наблюдал, как "parée à la Gréque de ses habits de nêces".

[1407] Passow, *Popul. Carm.* 378.

[1408] *Charicles* p. 487.

[1409] Lucian, *de Luctu* 11. Aristoph. *Lysist.* 602 и т. д.

[1410] Влияние церкви было против использования гирлянд в ранние времена и, возможно, подавляло их в некоторых районах. Ср. Minucius, p. 109 "Nec mortuos coronamus. Ergo vos (язычники) in hoc magis miror, quemadmodum tribuatis exanimi aut [non] sentienti facem aut non sentienti coronam: cum et beatus non egeat, et miser non gaudeat floribus. Первое "non" явно должно быть удалено.

[1411] Ср. Abbott, *Macedonian Folklore*, p. 193.

[1412] Cf. *ibid.* p. 197.

[1413] Ном. *Нυμν. in Demet.* 372 и далее. Поэтому гранат рассматривался как "проклятая вещь" в поклонении Деметре в Ликосуре, Paus. VIII. 37. 7.

- [1414] Paus. II. 17. 4.
- [1415] См. выше, р. 548.
- [1416] См. выше, р. 80.
- [1417] Следующие ссылки в основном взяты из Lobeck, *Aglaophamus*.
- [1418] Soph. *Fragm.* 719 (Dind.).
- [1419] Hom. *Hymn. ad Cer.* 480 ff.
- [1420] Pind. *Fragm.* 137 (Bergk).
- [1421] Id. *Fragm.* 129. См. выше, р. 518.
- [1422] Aristoph. *Ranae* 440-459.
- [1423] Isocr. *Paneg.* p. 46.
- [1424] *Aglaoph.* I. p. 70.
- [1425] [περὶ εἰρήνης](#), p. 166.
- [1426] Aristid. *Eleusin.* 259 (454).
- [1427] Julian. *Or.* VII. 238. Та же история в похожих словах повторяется в Diog. Laert. VI. 39 и Plut. *de Aud. Poet.* II. p. 21 F.
- [1428] Crinagoras, *Ep.* XXX.
- [1429] Cic. *de Leg.* II. § 36.
- [1430] *Mathem.* I. p. 18, ed. Buller.
- [1431] *Aglaoph.* I. pp. 39 f.
- [1432] См. Lobeck, *Aglaoph.* I. pp. 6 ff.
- [1433] Diodorus, v. 77. Ср. Miss Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 567.
- [1434] Ссылки по этому вопросу см. в Lobeck, *Aglaophamus*, I. 14 и далее.
- [1435] О том, что ахейцы переняли язык пеласгов, а не *наоборот*, см. Ridgeway, *Early Age of Greece*, vol. I. p. 631 ff.
- [1436] *Protrept.* § 55.
- [1437] Hom. *Il.* I. 221 f.
- [1438] Euseb. *Demonstr. Evang.* V. 1, 268 E.
- [1439] *Praep. Evang.* XV. 1, 788 C.
- [1440] [Προτρεπτ.](#) § 61.
- [1441] Synes. *de Prov.* II. 124 B.
- [1442] Ср. Артемида. *Oneirocr.* Bk III. cap. 61.

- [1443] В Фере, как я сам был свидетелем, и до недавнего времени в Дельфах. Греки, с которыми я говорил об этом обычае, часто видели или слышали о нем где-нибудь.
- [1444] Я сожалею, что в моих записях нет упоминания имени моего информатора. Я должен извиниться перед ним за это упущение.
- [1445] Asterius, *Encom. in SS. Martyr.* in Migne, *Patrolog. Graeco-Lat.* vol. XL. p. 324.
- [1446] *Adv. Valentin.* cap. I.
- [1447] Eusebius, *Hist. Eccles.* IV. 11. Cp. Sainte-Croix, *Recherches sur les Mystères*, 2nd ed., I. p. 366.
- [1448] *loc. cit.*
- [1449] [Origen] *Philosophumena*, p. 115 (ed. Miller), p. 170 (ed. Cruice). Cp. Miss J. Harrison, *Proleg. to Study of Gk Relig.* p. 549.
- [1450] Clem. Alex. *Protrept.* II. 18.
- [1451] Dieterich, *Eine Mithras-Liturgie*, p. 125, цитируется Miss J. Harrison, *Proleg. to Study of Gk Relig.* p. 155, note 3.
- [1452] Hesiod, *Theog.* 970 f. Cp. Hom. *Od.* V. 125.
- [1453] Theocr. *Id.* III. 49 ff. (перевод А. Ланга).
- [1454] Плутарх, *de fac. in orb. lun.* 28, цитируется мисс Харрисон, *Proleg. to Study of Gk Relig.* p. 267.
- [1455] См. выше, pp. 91 f. и 96 ff.
- [1456] Theocr. *Id.* III. 46 ff.
- [1457] *Protrept.* § 14.
- [1458] Theocr. *Id.* XV. 86.
- [1459] *Orph. Hymn.* LVI.; Bion, *Id.* I. 5. 54; Лукиан, *Dial. deor.* XI. 1; Macrobius, *Saturn.* I. 21; Procop. *in Esai.* XVIII. p. 258. Cp. Lenormant, *Monogr. de la voie sacrée éleusin.*, где приведены многие другие ссылки.
- [1460] Dem. Κατὰ Νεαίρας, pp. 1369-1371 *et passim*. Cp. Arist. Ἀθην. Πολ. 3.
- [1461] *Etymol. Mag.* 227. 36.
- [1462] Hesych. s.v. γέραραί.
- [1463] См. выше, с. 339 и далее.
- [1464] Plutarch, *de defectu orac.* cap. 14 (p. 417).
- [1465] См. выше, с. 139.
- [1466] Не так, однако, с Артемидором. Cp. *Oneirocr.* I. 80.
- [1467] *Protrept.* § 34.
- [1468] *l. c.*

[1469] *Προτρεπт.* § 16.

[1470] Theophr. *Char.* 28 (ed. Jebb).

[1471] *l. c.*

[1472] Clem. Alex. *Protrept.* II. 15.

[1473] Кимвал, несомненно, также принадлежал Деметре (см. Miss Harrison, *op. cit.* p. 562), но не барабан с чайником, как я думаю.

[1474] Пселл (*Quaenam sunt Graecorum opiniones de daemonibus*, 3, ed. Migne) относит формулу к обрядам Деметры и Кора. Но я не могу согласиться с мисс Дж. Харрисон (*Prolegomena to the Study of Greek Religion*, p. 569) в том, что свидетельство Пселлуса важно в любом отношении. Мне кажется, что он дает не более чем резюме информации, почерпнутой из "*Προτρεπтика*" Климента, неправильно понятой и еще более запутанной.

[1475] Paus. II. 17. 3.

[1476] Miss J. Harrison, *op. cit.* p. 536, комментируя *Philosophumena*, ed. Cruice, v. 3.

[1477] Титул, под которым были известны и Зевс, и Гермес; см. Aristoph. *Pax*, 42, и Schol. *ibid.* 649.

[1478] Clem. Alex. *Protrept.* § 54.

[1479] Athen. VI. p. 253 A. Вскоре после этого он цитирует песню (253 D), в которой имя Деметры соединено с именем Деметрия.

[1480] Athen. VI. 253 A, и 261 B.

[1481] Гликон - новый бог Александра, реинкарнация Асклепия, рожденный в виде змеи из яйца, обнаруженного Александром.

[1482] Суеверный старый римлянин, заманивший Александра в ловушку.

[1483] Lucian, *Alexander seu Pseudomantis*, cap. 38-39 (II. 244 ff.).

[1484] См. Miss J. Harrison, *op. cit.* pp. 549 ff.

[1485] Paton, *Inscr. of Cos*, 386, цитируется Rouse, *Greek Votive Offerings*, p. 246.

[1486] Plutarch, *Conjug. Praec. ad init.*

[1487] Schol. *ad Soph. Antig.* 1241.

[1488] Photius, *Lex. Rhet.* Vol. II. p. 670 (ed. Porson), цитируется по Farnell, *Cults of the Greek States*, I. p. 245.

[1489] Основные ссылки см. в Farnell, *loc. cit.*

[1490] Farnell, *op. cit.* p. 191.

[1491] Diod. Sic. V. 73; Pollux III. 38. Ср. Farnell, *op. cit.* p. 246.

[1492] Pollux, *l. c.* ταύτη (τῇ Ἡρᾷ) τοῖς προτελείοις προὔτελουν τὰς κόρας.

[1493] Ср. Плутарх, *Amator. Narrat.* 1, где говорится, что девушки Халиартуса купались в источнике Циссоесса непосредственно перед совершением только что упомянутых жертвоприношений и, очевидно, в рамках того же ритуала.

[1494] (Aeschines) *Epist.* 10, p. 680.

[1495] Chariton IV. 4.

[1496] *Gorgias*, p. 493 B.

[1497] Frazer, *ad Pausan.* X. 31. 9 (vol. v. p. 389).

[1498] Я не могу претендовать на то, чтобы изучить всю литературу по этому вопросу, но я не нашел упоминания об этом отрывке ни в "*Pausanias*" д-ра Фрейзера, l. c., ни в "*Proleg. to Study of Gk Relig.*" мисс Харрисон, pp. 614 ff., где эта же тема полностью обсуждается.

[1499] Лукиан, *Dial. Marin.* 6. 3.

[1500] Eustath. *ad Hom. Il.* XXIII. 141.

[1501] *Anthol. Pal.* VII. 507.

[1502] Другие примеры см. в Lenormant, *Monographie de la voie sacrée éleusiniennne*, pp. 50 f., где также цитируется вышеприведенный пример.

[1503] Auson. *Epitaph.* no. 33.

[1504] *Prolegomena to Study of Gk Religion*, pp. 573 ff.

[1505] *op. cit.* p. 586; Kaibel, *C.I.G.I.S.*, 641.

[1506] См. выше, с. 586.

[1507] См. выше, с. 586.

[1508] См. выше, с. 589.

[1509] В силу этих соображений я вынужден не согласиться с мнением мисс Харрисон, высказанным в указ. соч. с. 594: "Здесь символика скорее рождения, чем брака", и еще раз: "Этот обряд рождения или усыновления...": и действительно, это мнение вряд ли согласуется с тем, которое она предлагает позже (стр. 600): "Само погребение вполне могло быть для них (пифагорейцев), как и для Антигоны, мистическим браком: "Я погрузился под лоно Деспоины, царицы подземного мира"".

[1510] Furtwängler, *Die Idee des Todes*, p. 293.

[1511] См. выше, с. 585.

[1512] Plutarch, *Sympos.* IV. 5. 3.

[1513] Aristoph. *Aves*, 1737.

[1514] Ср. Schol. *ad Aristoph. l. c.*

[1515] Это, как я знаю, не уникальный случай. Платон применяет тот же эпитет к богам в целом, но прежде всего к Эросу, явно, как мне кажется, с чем-то вроде того же значения. См. Платон, *Симпосий*. § 21, p. 195 A.

[1516] Cp. Theo Smyrnaeus, *Math.* I. 18; Aristid. *Eleusin.* p. 415; Plato, *Phaedrus*, p. 48.

[1517] Lenormant, *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, p. 54.

[1518] *l. c.*

[1519] Длинный список таких памятников, связанных с историей Персефоны, см. в Clarac, *Musée de Sculpt. anc. at mod.*-'Bas-reliefs Grecs et Romains,' pp. 209-10.

[1520] *Monographie de la voie sacrée éleusinienne*, p. 56.

[1521] Aristoph. *Aves*, 1737.

[1522] Soph. *Antig.* 787 ff.

[1523] Pind. *Nem.* VI. *init.*

[1524] Plato, *Phaedo*, cap. 32, p. 82 B, C.

[1525] См. примечания Геддеса *ad loc.*

[1526] Другие свидетельства, подтверждающие эту точку зрения, см. в заметках Геддеса *ad loc.*

[1527] Plutarch, *de defect. orac.* cap. 10, p. 415.

[1528] Plato, *Symp.* § 7, p. 180.

[1529] *ibid.* § 15, p. 188.

[1530] *ibid.* § 19, p. 193.

Примечание переводчика

Следующие очевидные ошибки были исправлены:

- p. 58 "sanctuary in person" заменено на "sanctuary in person".
- p. 60 (примечание) вставлен номер сноски
- p. 85 (примечание) "Conon, *Narrat.* 15" заменено на "Conon, *Narrat.* 15."
- p. 99 (примечание) вставлена сноска с номером
- p. 105 (примечание) "'скорбный.'" заменено на "'скорбный.'".
- p. 148 "Μέλετη κ.τ.λ." заменено на "Μελέτη κ.τ.λ."
- p. 151 "the honeyed ones[365]." заменено на "'the honeyed ones[365]'".
- p. 360 "охраняя и оберегая Любовь" заменено на "охраняя и оберегая Любовь".
- p. 476 (примечание) "cap. 15 (p. 418)" заменено на "cap. 15 (p. 418)".
- p. 608 "smaller species of 193" заменено на "smaller species of, 193".
- p. 609 Запись "время, необходимое для" помещена в алфавитном порядке
- p. 616 "ежедневно поставляется мертвым" запись помещена в алфавитный порядок

Несоответствующие или архаичные орфография, дефис и пунктуация сохранены в том виде, в котором они были напечатаны.